ARISTOTE

TRADUCTIONS ET ÉTUDES

COLLECTION

PUBLIÉE PAR

L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

LA MÉTAPHYSIQUE

LIVRES II ET III

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

par **GASTON COLLE**

CHARGÉ DE COURS A L'UNIVERSITÉ DE GAND

ALMA COLLEGE
192.41
LIBRARY
C686
Alma, California

1922

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, rue des Flamands, 1

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard St-Germain (VI^e^)

29650

Notre traduction est faite sur le texte de Christ, sauf les dérogations indiquées au commentaire. La note par laquelle nous en avertissions le lecteur, en publiant le Livre I^er^, a été quelquefois perdue de vue par les critiques qui ont bien voulu s'occuper de notre travail.

G. C.

LIVRE DEUXIÈME

CHAPITRE PREMIER

993 a 30 La spéculation qui a la vérité pour objet est difficile en un sens, et en un sens elle est facile. Ce qui le montre bien, c'est que per- 993b sonne ne peut l'atteindre convenablement ni ne la manque complètement, mais que tout le monde trouve à dire quelque chose au sujet de la nature, et que, si chacun en particulier n'y ajoute rien ou y ajoute peu de chose, le tout réuni produit néanmoins un résultat d'une certaine importance. Puis donc qu'il en est ici, à ce qu'il semble, comme dans le proverbe « qui manque- 5 rait une porte ? », à ce point de vue cette spéculation est facile. Mais le fait que, tout en atteignant l'ensemble on ne réussisse pas à s'assurer de quelque partie (1), voilà ce qui révèle sa difficulté. Peut-être aussi que, comme il existe deux espèces de difficultés, la difficulté ici trouve sa cause non dans les choses mais en nous. Car l'intelligence de notre âme se comporte à l'égard des choses 10 qui sont par nature les plus claires de toutes, comme les yeux des chauves-souris à l'égard de la lumière du jour.

La recherche de la vérité est à la fois facile et difficile.

Du reste, il est juste de savoir gré non seulement à ceux dont on adopte les opinions, mais encore à ceux dont les explications furent un peu superficielles. Car ceux-là aussi ont fourni quelque chose : ils ont préparé notre *habitus*, par l'exercice. Car si Timo- 15 thée (2) n'avait point paru, une grande partie de notre musique n'existerait pas ; mais si Phrynis (3) n'avait pas existé, il n'y aurait pas eu de Timothée. Et de même, parmi ceux qui ont traité de la vérité, quelques uns nous ont légué certaines opinions, mais les autres ont été cause que ces derniers aient paru.

Mérite des devanciers.

(1) Nous suivons la leçon τὸ δ'ὅλον τε ἔχειν. Cf. Comm.

(2) Il s'agit de Timothée de Milet, qui vécut de 447 à 357. Il paraît avoir excellé presque également dans le nome et dans le dithyrambe.

(3) Phrynis semble avoir été à l'apogée de ses succès vers 412. Selon Plutarque (Agis c. 10), il fit usage d'une cithare à neuf cordes.

La philosophie est par excellence la science de la vérité.

On a raison aussi (1) d'appeler la philosophie, science de la vérité. En effet, la fin de la science théorique c'est la vérité, tandis que la fin de la science pratique, c'est l'action. Car lors même que les praticiens recherchent le comment, ce n'est pas l'éternel qu'ils considèrent, mais le comment des choses par rapport au particulier et maintenant. Or, nous ne connaissons pas la vérité sans la cause. D'autre part, ce de quoi les autres choses tiennent leur attribution synonyme (2), possède lui-même cette attribution plus qu'aucune de ces choses là, par exemple ce qui est le plus chaud c'est le feu. Car c'est lui qui est cause de la chaleur se trouvant aussi dans les autres choses. Et par conséquent, ce qui est cause de la vérité dans les choses postérieures (3), est plus vrai qu'aucune d'elles. C'est pourquoi les principes des choses éternelles sont nécessairement plus vrais que tout. Car ce n'est pas à un moment particulier qu'ils sont vrais, et rien n'est cause de leur existence, mais eux-mêmes sont cause de l'existence des autres choses. En sorte que chaque chose est au point de vue de la vérité tout ce qu'elle est au point de vue de l'être.

(1) Le mot « aussi » (καί) oppose la phrase à celle que nous avons rencontrée plus haut : il est juste de savoir gré, etc.

(2) Aristote désigne ainsi la dénomination univoque commune.

(3) Il s'agit ici de la postériorité causale de la chose qui reçoit l'effet par rapport à la chose qui le produit.

CHAPITRE II

994a Maintenant, qu'il existe un principe, et que les causes des êtres ne sont pas infinies, soit en série, soit en espèces, cela est évident. En effet, il n'est pas possible que l'origine matérielle, selon laquelle ceci vient de cela, remonte à l'infini, par exemple que la chair vienne de la terre, la terre de l'air, l'air du feu, et que cela ne s'arrête point. Cela n'est pas possible non plus pour l'origine du mouvement, que par exemple l'homme soit mû par l'air, celui-ci par le soleil, le soleil par la discorde, et qu'il n'y ait aucun terme à cela. Et pareillement, il est impossible que la cause finale aille à l'infini, que la marche ait pour fin la santé, celle-ci le bonheur, le bonheur autre chose, et qu'ainsi toujours une chose en ait une autre pour fin. Et il en va de même de l'essence. En effet, à l'égard des choses intermédiaires, en dehors desquelles il y a quelque chose de dernier et quelque chose d'antérieur, l'antérieur est nécessairement cause des choses qui le suivent. Car, de trois choses, s'il nous faut dire laquelle est la cause, nous dirons que c'est la première. Car certainement ce n'est pas la dernière, ce qui est à la fin n'est la cause de rien. Et ce n'est pas non plus la chose intermédiaire, car elle n'est cause que d'une seule chose. Et il n'importe nullement que les choses intermédiaires soient en multitude infinie ou limitée. Or, s'agissant de choses qui sont en multitude infinie de cette façon, et d'une manière générale s'agissant de l'infini, tous les éléments en sont également intermédiaires, jusqu'au terme présent. En sorte que si rien n'est premier, il n'y a absolument pas de cause.

Il n'y a pas un nombre infini de principes.

Aucune série de causes d'une même espèce n'est infinie par en haut.

D'autre part, étant admise l'existence d'un principe en remontant, il n'est pas possible non plus d'aller à l'infini en descendant, si bien que l'eau viendrait du feu, la terre de l'eau, et qu'ainsi toujours il viendrait quelque autre genre de chose. Car ceci vient de cela en deux manières (non pas comme on dit que ceci vient après cela, par exemple que les jeux Olympiques viennent des

La série des causes d'une même espèce n'est pas infinie par en bas.

jeux Isthmiques) soit comme l'homme vient de l'enfant, qui change, soit comme l'air vient de l'eau. Quand nous disons que l'homme vient de l'enfant, c'est comme le devenu vient du devenant ou comme l'achevé vient de ce qui s'achève. Car il y a toujours quelque chose d'intermédiaire : le devenir entre être et n'être point, le devenant entre ce qui est et ce qui n'est point. Celui qui apprend est devenant savant, et c'est cela qu'on veut dire en disant que le savant vient de l'apprenant. Mais quand une chose vient d'une autre comme l'eau vient de l'air, c'est par la corruption de l'une de ces choses. C'est pourquoi les choses de la première classe ne se font pas retour entre elles, car d'homme on ne devient pas enfant. Car ce qui vient du devenir, ce n'est pas le devenant, mais ce qui existe après le devenir. C'est encore ainsi que le jour vient de l'aurore, parce que le jour est après l'aurore. Voilà pourquoi l'aurore ne vient pas non plus du jour. Quant aux choses de la deuxième classe, elles se font retour mutuellement. Or, dans les deux cas il est impossible d'aller à l'infini. Car les choses intermédiaires ont nécessairement une fin. et quant aux autres choses, elles se font retour mutuellement. Car la corruption de l'une est le devenir de l'autre. Et d'ailleurs il serait impossible que la première périt, si elle était éternelle. Car puisque le devenir n'est pas infini par en haut, il est nécessaire que la première chose d'où quelque chose est venu par la corruption de celle-là, ne soit pas éternelle.

La série des causes finales n'est pas infinie par en haut.

De plus, « ce en vue de quoi » est une fin, et tel est ce qui n'est point en vue d'autre chose, mais en vue de quoi sont les autres choses. En sorte que s'il y a quelque chose de dernier en ce genre, il n'y a point d'infini. Que s'il n'y a rien de pareil, il n'y a pas de cause finale. Du reste, ceux qui posent l'infini suppriment sans le savoir le Bien. Et pourtant, personne n'entreprendrait de faire quelque chose, s'il ne devait arriver à un terme. Il n'y aurait d'ailleurs pas d'intelligence dans une telle manière d'agir. Car celui qui a de l'intelligence n'agit jamais qu'en vue de quelque chose. Or cela est un terme, car la fin est un terme. Et il n'est pas admissible non plus que l'essence soit ramenée à une autre définition de discours plus étendu. Car toujours c'est plutôt la définition prochaine qui existe, la suivante

Il n'y a pas de série infinie par en haut des causes formelles.

n'existe point. Or ce dont le premier terme n'existe pas, le suivant n'en existe pas non plus. De plus, ceux qui parlent ainsi suppriment le savoir. Car il n'est pas possible de savoir avant d'être arrivé aux indivisibles. Et il n'est pas possible non plus de connaître. Car comment est-il possible de penser des choses infinies de cette manière ? Car ce n'est pas comme pour la ligne, dont les divisions ne s'arrêtent point, il est vrai, mais qu'il n'est pas possible de penser si on ne les arrête pas. C'est pourquoi celui qui parcourt la ligne infinie n'en comptera pas les divisions. Au surplus, c'est aussi dans la chose mûe que la matière doit être pensée. Et il est impossible que quelque chose soit infini. Ou alors l'infinité n'est pas infinie.

Il n'y a pas un nombre infini d'espèces de causes.

D'autre part, si les espèces de causes étaient en multitude infinie, il serait encore impossible de connaître. Car nous pensons connaître quand nous découvrons les causes. Or ce qui est infini par addition, il est impossible de le parcourir en un temps limité.

CHAPITRE III

L'auditeur est porté à ne recevoir que l'enseignement qui lui est donné en un langage auquel il est habitué.

Le succès des leçons dépend des habitudes de l'auditeur. Car nous voulons qu'on nous parle le langage auquel nous sommes habitués, et les choses qui ne sont pas dites ainsi nous paraissent tout autres : elles nous paraissent moins connues et plus étrangères, faute d'habitude. Car ce qui est habituel est mieux connu. Combien est grande la force de l'habituel, c'est ce que montrent les lois, où les fables et les puérilités ont plus de puissance, par l'effet de l'habitude, que les connaissances qu'on peut avoir au sujet des lois. Or les uns n'approuvent celui qui parle, que s'il parle en langage mathématique ; d'autres, que s'il apporte des exemples ; d'autres exigent qu'on leur allègue le témoignage de quelque poète. Et il en est qui veulent que tout soit dit en langage rigoureux, d'autres sont agacés par la rigueur, soit parce qu'ils ne peuvent pas comprendre, soit en haine de la minutie. Car il y a dans la rigueur quelque chose, qui fait qu'à de certaines personnes elle semble mesquine même dans les discours, comme elle l'est dans les affaires. C'est pourquoi il faut avoir été instruit sur la manière dont l'enseignement doit être reçu au sujet de chaque chose ; car il est absurde de chercher à la fois une science et la méthode de cette science ; aucune de ces deux choses n'est facile à trouver. Quant à la rigueur mathématique, il ne faut pas l'exiger en tout, mais seulement dans les objets sans matière. C'est pourquoi la méthode mathématique est étrangère à la physique. Car il y a peut-être de la matière dans toute la nature. Ce qu'il faut donc examiner d'abord, c'est en quoi consiste la nature. Car de cette manière nous verrons clairement aussi quel est l'objet de la physique [et s'il appartient à une seule science ou à plusieurs de rechercher les causes et les principes]. 995a

L'auditeur doit avoir été instruit à recevoir chaque enseignement dans sa forme appropriée.

La rigueur mathématique ne convient pas à la Physique.

LIVRE TROISIÈME

CHAPITRE PREMIER.

Utilité des apories

Dans l'intérêt de la science que nous cherchons, il est
a 25 nécessaire que nous traitions d'abord les questions dont il importe que nous sentions les difficultés avant [de poursuivre]. Tels sont les points au sujet desquels certains philosophes ont pensé autrement, et aussi les discussions que nos devanciers peuvent avoir omis de soulever. Or il est utile, pour qui veut trouver la facilité, d'avoir été engagé comme il faut dans les difficultés. Car ce qui fait la facilité qu'on éprouve après, c'est la résolution des difficultés qu'on éprouvait avant : or il est impossible de délier si
30 on ne connaît pas le lien. Du reste, l'embarras de la pensée montre cela pour la chose qui nous occupe. En effet, pendant qu'elle est embarrassée, la pensée est dans le cas d'une personne liée. Dans l'un et l'autre cas, il est impossible d'avancer. C'est pourquoi il faut, au préalable, avoir examiné toutes les difficultés, d'abord pour les raisons que nous avons dites, et en outre parce que ceux qui
35 cherchent, sans avoir auparavant été aux prises avec les difficultés,sont comme ceux qui ne savent pas vers quel but ils doivent conduire leur marche. De plus, quelqu'un qui agit ainsi, ne sait pas s'il a trouvé ou non. Car le but ne lui
995 b apparaît pas clairement, mais il apparaît clairement à celui qui a d'abord été arrêté aux difficultés. En outre, celui qui a entendu comme des plaideurs toutes les raisons de part et d'autre, est nécessairement mieux en état de juger.

Indication sommaire des apories.

Une première aporie, qui a pour objet des questions que nous avons agitées dans notre Introduction (1), est celle de savoir s'il appartient à une seule science ou à plusieurs de considérer les causes, et si la science qui nous occupe doit considérer seulement les principes premiers de la substance, ou si elle doit traiter aussi des principes d'où procèdent toutes les démonstrations,en examinant par exemple si l'on peut en même temps affirmer et nier une seule et même chose, ou non, et en traitant des autres principes de ce genre. Et au cas où la science en question aurait pour objet la substance, si toutes les substances font l'objet d'une seule science, ou s'il y en a plusieurs (2); et au cas où il y en aurait plusieurs, si toutes sont de la même espèce, ou s'il faut donner aux unes le nom de sagesse, aux autres quelque nom différent.

Et ceci même est un des points qu'il est nécessaire d'examiner : s'il faut dire que les substances sensibles existent seules, ou qu'il en existe d'autres en dehors de celles-là, et s'il n'en existe qu'un seul genre d'autres, ou s'il faut admettre des genres de substances plus nombreux, comme font ceux qui supposent les Idées et les Choses mathématiques, intermédiaires entre les Idées et les choses sensibles.

Ces questions là, comme nous venons de le dire, nous devons les examiner, ainsi que la question de savoir si notre étude doit porter seulement sur les substances,ou bien encore sur les propriétés des substances. En outre : le même et l'autre, le semblable et le dissemblable, la contrariété, l'antérieur et le postérieur, et toutes les autres choses de ce genre que les Dialecticiens tentent d'étudier en se fondant sur les opinions communes, à qui appartient-il de les étudier toutes, ces choses là ? C'est ce que nous

(1) Aristote désigne ainsi le Livre A ; voir notre Commentaire ad 995 b 5.

(2) plusieurs sciences de la substance.

devons aussi rechercher. De même pour les propriétés de toutes ces choses. Et il ne s'agit pas seulement de la question de savoir ce qu'est chacune d'elles, mais encore si la contrariété existe entre une seule chose et une seule autre.

Et si les principes et les éléments ce sont les genres, ou bien les parties constitutives en lesquelles chaque chose se divise. Et à supposer que ce soient les genres, s'il s'agit des derniers qu'on attribue aux individus, ou bien des premiers, par exemple si c'est Animal ou si c'est Homme qui est principe et qui plutôt existe en dehors de la chose individuelle.

Mais ce qu'il faut surtout examiner et approfondir, c'est la question de savoir s'il y a quelque chose en dehors de la matière qui soit cause en soi, ou non, et si cela est séparé, ou non, et si cette chose est une ou s'il y en a plusieurs. Et s'il existe quelque chose en dehors du concret (j'entends par concret, que quelque chose est attribué à la matière)ou s'il n'existe rien de tel, ou bien si quelque chose de tel existe pour certains êtres, et non pour d'autres, et
996 a quels sont ces êtres. De plus, si les principes sont limités numériquement ou spécifiquement, tant ceux de l'essence que ceux du sujet. Et si les principes des choses corruptibles et ceux des choses incorruptibles sont les mêmes, ou s'ils sont autres ; et si tous les principes sont incorruptibles ou bien si les principes des choses corruptibles sont corruptibles.

Ensuite, question la plus difficile de toutes et la plus embarrassante, s'il est vrai, comme le prétendent les Pythagoriciens et Platon, que l'Un et l'Etre ne sont pas quelque chose d'autre, mais sont la substance des êtres, ou s'il faut ne pas admettre cela, mais bien que le sujet en est autre, soit comme Empédocle le dit, l'amitié, soit comme le dit un autre, le feu, tel autre la terre, tel autre encore l'air.

Et si les principes ont la nature du général ou bien s'ils

sont comme les choses individuelles, et s'ils sont en puissance ou en acte ; ensuite, si leur acte est celui de mouvement ou s'ils sont autrement en acte ; car ces choses là aussi peuvent embarrasser beaucoup.

De plus, si les nombres, les longueurs, les figures et les points sont certaines substances ou non, et à supposer que ce soient des substances, si elles sont séparées des choses sensibles, ou bien immanentes à celles-ci. Car sur tous ces points, non seulement il est difficile de posséder la vérité,mais il n'est même pas facile d'en développer comme il faut les difficultés.

CHAPITRE II.

Examen approfondi des apories. Appartient-il à une seule science d'étudier tous les genres de causes ? Objections contre l'unité de la science des causes.

Examinons donc d'abord la question que nous avons mentionnée en premier lieu, s'il appartient à une seule science ou à plusieurs sciences d'étudier tous les genres de causes. Comment, en effet, pourrait il appartenir à une seule science de connaître les principes, qui ne sont pas contraires entre eux ? De plus, il y a beaucoup d'êtres qui n'ont pas tous les principes. Car comment serait-il possible qu'il y eût,pour les choses immobiles, un principe de mouvement, ou que le Bien existât pour elles, puisque tout ce qui est bon par soi et par sa propre nature, est une fin et une cause en ce sens que les autres choses deviennent et existent en vue de cela, et puisque d'autre part la fin, et ce en vue de quoi, est la fin d'une action, et que toutes les actions impliquent un mouvement ? En sorte que dans les choses immobiles on ne peut admettre l'existence de ce principe ni du Bien par soi. C'est pourquoi aussi, en mathématiques, on ne démontre rien par cette cause là, et aucune démonstration ne se fonde sur la raison que c'est ainsi mieux ou plus mal, ou plutôt nul ne fait même allusion à rien de semblable. Du reste, c'est le motif pour lequel certains sophistes, Aristippe (1) par exemple, ravalaient les Mathématiques. Car, ainsi raisonnaient-ils,dans tous les autres arts, même ceux des gens de métier, par exemple dans l'art du charpentier et du cordonnier, tout ce qu'on dit est fondé sur la raison que la chose est ainsi meilleure ou pire, tandis qu'en mathématiques on ne fait jamais des considérations sur les choses bonnes et mauvaises.

(1) Le philosophe Cyrénaïque, contemporain d'Aristote.

Objections contre l'existence de sciences différentes pour les causes différentes.

Mais s'il y a plusieurs sciences des causes, et une science différente pour un principe différent, laquelle de ces sciences faut-il regarder comme étant celle que nous cherchons, ou qui faut-il considérer, parmi ceux qui possèdent ces sciences, comme connaissant le mieux la chose étudiée ? Car il peut arriver qu'une même chose ait tous les genres de causes ; par exemple pour une maison il y a d'abord le principe du mouvement : c'est l'art et l'architecte, puis la cause finale, qui est l'ouvrage, la matière c'en sont la terre et les pierres, et la forme c'est sa définition. Eh bien, en suivant les indications que nous avons fournies plus haut pour discerner parmi les sciences celle qui doit être appelée sagesse, il y a des raisons de nommer ainsi chacune d'elles. En effet, si l'on considère dans la sagesse son caractère de science la plus souveraine et la plus digne du commandement, et à laquelle les autres sciences, comme des servantes, n'ont même pas le droit de répliquer, c'est à la science de la fin et du Bien que semble appartenir le caractère considéré ; car toutes les autres choses sont en vue du Bien. Mais en tant que nous avons défini la sagesse comme la science des premières causes et de ce qui est le plus connaissable, les caractères que nous lui avons attribués semblent appartenir à la science de l'essence. Car parmi plusieurs personnes connaissant un même objet de façons différentes : celle qui le connaît par ce qu'il est, nous paraîtra le savoir mieux qu'une autre à qui il serait connu par ce qu'il n'est point ; et même parmi les personnes qui ont la connaissance positive, l'une nous paraîtra connaître l'objet mieux que l'autre, et celle que nous considérons comme en ayant la connaissance la plus parfaite, c'est celle qui connaît l'essence de l'objet, mais non pas celle qui connaît sa quantité ni sa qualité, ou l'action qu'il peut produire ou subir. Pareillement pour les autres choses, pour celles dont il y a des démonstrations, nous croyons les savoir lorsque nous savons ce qu'elles sont, par exemple quand nous 996 b

savons ce que c'est que carrer, et que c'est trouver la moyenne ; de même pour les choses analogues. Mais au sujet des générations, des actions, et de tout changement, c'est lorsque nous connaissons le principe de mouvement, que nous pensons savoir. Or cette cause-là est autre, et elle est opposée à la fin. En sorte que l'étude de chacune de ces causes semble devoir appartenir à une science différente.

Est-ce une seule et même science qui traite à la fois des axiomes et de la substance ?

Maintenant, est-ce à une même science ou à plusieurs qu'il appartient aussi de traiter des principes de démonstration ? C'est encore là une question. J'appelle principes de démonstration, les opinions communes sur lesquelles tout le monde se base pour démontrer, par exemple : que toute chose doit être ou affirmée ou niée, qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps,et toutes les autres propositions de ce genre ; eh bien,je demande si c'est une seule science qui traite de ces choses là et aussi de la substance, ou si c'est une science distincte ; et à supposer que ce ne soit pas une seule science, laquelle doit être désignée comme celle que nous cherchons. Or il n'est pas admissible que ce soit une seule science. Car pourquoi appartiendrait-il en propre à la géométrie, plutôt qu'à une autre science quelconque, de connaître de ces choses-là (1) ? Si donc cette connaissance appartient à égal titre à toute science quelconque, et si d'autre part il est impossible qu'elle fasse l'objet de toutes les sciences, il ne peut pas plus appartenir en propre à la science des substances, qu'aux autres sciences, de traiter de ces choses là.

Objections contre l'unité de la science des axiomes et de la substance.

Du reste, quel genre de science pourrait-il y avoir des principes de démonstration ? Car ce qu'est chacun d'eux, nous le savons maintenant aussi. Et assurément d'autres sciences que celle-là emploient aussi ces principes, comme choses qu'elles connaissent. Que si ces principes font

(1) des axiomes.

l'objet d'une science démonstrative, il faudra qu'il y ait un genre servant de sujet, et que parmi les principes en question, les uns soient propriétés, les autres soient axiomes (car il ne peut pas y avoir démonstration de tout). En effet, la démonstration doit partir de certaines choses, elle doit avoir lieu au sujet de certaines choses, et elle doit être la démonstration de certaines choses. En sorte qu'il faudra admettrequ'il y a un seul genre pour toutes les choses qu'on démontre. Car toutes les sciences par démonstration se servent des axiomes.

Difficultés qui surgissent si l'on admet que la science de la substance est distincte de la science des axiomes.

Mais si la science de la substance est distincte de la science de ces choses là, à laquelle des deux faut-il accorder, en vertu de sa nature, une autorité supérieure et l'antériorité ? Car les axiomes sont ce qu'il y a de plus général et ils sont les principes de tout. Et si ce n'est pas au philosophe, à quel autre sera-ce d'examiner le vrai et le faux à leur sujet ?

Toutes les substances sont-elles l'objet d'une seule et même science ?

Et d'une manière générale, y a-t-il une seule science de toutes les substances ou y en a-t-il plusieurs ? Et d'abord, s'il y en a plusieurs, la science de quelle substance faut-il considérer comme étant la science qui nous occupe ? D'autre part il n'est pas admissible qu'il y ait une seule science de toutes les substances. Car alors il y aurait une seule science démonstrative pour toutes les propriétés, puisque toute science démonstrative recherche les propriétés d'un sujet donné, en partant des opinions communes.S'agissant donc d'un même genre, il appartiendra à une même science d'en rechercher les propriétés, en partant des mêmes opinions. Car ce au sujet de quoi auront lieu les démonstrations, fera l'objet d'une seule et même science ; et les principes d'où seront tirées les démonstrations feront aussi l'objet d'une seule et même science, que cette dernière soit la même que la première ou en soit une autre. Et dès lors les propriétés feront également l'objet d'une même science : soit de ces deux là, soit d'une seule composée de ces deux.

Ensuite, il faut examiner si la science qui nous occupe a pour objet seulement les substances, ou aussi leurs propriétés. Ce que je demande c'est, par exemple, en admettant que le solide soit une certaine substance, et de même les lignes et les surfaces, s'il appartient à la même science ou à des sciences différentes de connaître ces choses là et aussi les propriétés de chacun de ces genres de choses, propriétés sur lesquelles portent les démonstrations des mathématiciens. Car si c'était à la même science, la science de la substance aussi serait une science démonstrative. Or il semble qu'il n'y ait pas de démonstration de la quiddité. Et si la connaissance des propriétés appartient à une autre science, quelle sera cette science qui traitera des propriétés de la substance ? Car il est bien difficile d'indiquer cela.

La science de la substance a-t-elle pour objet les propriétés des substances ?

Question ensuite de savoir s'il faut dire qu'il n'y a que les substances sensibles, ou bien qu'il en existe d'autres en dehors de celles-là ; et s'il en existe d'une seule sorte ou s'il y a des genres de substances plus nombreux, comme le prétendent ceux qui admettent les Idées ainsi que les Choses intermédiaires, qu'ils disent être l'objet des sciences mathématiques. De quelle manière nous disons que les Idées sont causes et substances, c'est ce qui a été exposé dans nos premiers entretiens sur les Idées (1). Cette doctrine présente des difficultés de plusieurs espèces, mais rien n'y paraît plus singulier que de dire qu'il existe certaines natures en dehors de celles qui existent dans le monde, et qu'elles sont les mêmes que les choses sensibles, sauf qu'elles sont éternelles tandis que les autres sont corruptibles. Car ils disent qu'il existe un Homme en soi, et un Cheval, et une Santé, et ils ne disent rien d'autre que cela, faisant comme ceux qui disent qu'il y a des dieux mais qu'ils sont semblables aux hommes. Car tout

Existe-t-il d'autres substances que les substances sensibles ?

Objections contre l'existence des Idées.

(1) Aristote a en vue une partie du Livre A. Quant à l'expression *nous disons*, cf. notre Commentaire de A ad 990 b 9.

comme ceux-ci n'inventaient que des hommes éternels, de même ceux-là, en créant des Idées, ne créent que des choses sensibles éternelles.

Objections contre l'existence des Choses Intermédiaires.

De plus, si l'on suppose, en dehors des Idées et des choses sensibles, les Choses intermédiaires, il s'ensuivra de nombreuses difficultés. Car évidemment, il faudra admettre au même titre, et l'existence des lignes en dehors des lignes en soi et des lignes sensibles, et l'existence de chacun des autres genres. Dès lors, puisque l'Astronomie est une de ces sciences-là, il y aura un ciel en dehors du ciel sensible, et un soleil et une lune, et de même pour toutes les autres choses qui sont dans le ciel. Or comment croire à ces choses-là ? Car d'une part il n'est pas admissible que ce ciel soit immobile, et d'autre part il est absolument impossible qu'il soit en mouvement. Il en est de même pour les choses dont traitent l'Optique et l'Harmonique mathématique. Car, pour les mêmes raisons, ces choses-là non plus ne peuvent exister en dehors des choses sensibles. Car s'il y a des choses sensibles intermédiaires et des sensations intermédiaires, il est évident qu'il y aura des animaux intermédiaires entre les animaux en soi et les animaux corruptibles. Il serait difficile aussi de dire en dehors de quelles sortes d'êtres il faut poser ces choses qui font l'objet des sciences en question. Car si la Géométrie diffère de la Géodésie en ceci seulement, que la Géodésie a pour objet les choses qui tombent sous nos sens, et la Géométrie les choses non-sensibles, il est évident qu'il y aura une science en dehors de la médecine aussi et en dehors de chaque autre science, intermédiaire entre la médicine en soi et la médecine sensible. Mais comment cela serait-il possible ? Car il y aurait alors aussi certaines choses saines en dehors des choses saines sensibles et en dehors du sain en soi. Au surplus, cela même n'est pas vrai, que la Géodésie ait pour objet les grandeurs sensibles et corruptibles. Car elle périrait lorsqu'elles périssent.

Argument en faveur de l'existence des Choses Intermédiaires.

Cependant ni la Géométrie ne semble avoir pour objet les grandeurs sensibles, ni l'Astronomie le ciel que nous voyons. Car ni les lignes sensibles ne sont telles que celles dont parle le Géomètre (rien en effet, parmi les choses sensibles, n'est droit ou courbe de cette façon là : car le le cercle touche la tangente, non pas en un point, mais bien de la manière qu'indiquait Protagoras (1) lorsqu'il réfutait les géomètres), ni les mouvements et révolutions du ciel ne sont conformes à ceux dont discourt l'Astronomie, ni les points ne sont de même nature que les astres.

Objections contre la théorie particulière de ceux qui font exister les Choses Intermédiaires dans les choses sensibles

Maintenant, quelques uns prétendent que ces choses qu'on dit intermédiaires entre les Idées et les choses sensibles , existent vraiment, mais dans les choses sensibles et non pas séparées de celles-ci. Pour exposer toutes les impossibilités résultant de là, il faudrait nous étendre plus longuement, mais les considérations que voici suffiront. Il n'est pas rationnel d'admettre qu'il en soit ainsi pour ces choses-là seulement; il est au contraire évident que les Idées aussi pourraient alors se trouver dans les choses sensibles. Car il y a même raison pour les deux cas. Ensuite, il faudra alors qu'il y ait deux solides dans le même lieu ; et il sera impossible que les choses en question soient immobiles puisqu'elles se trouveront dans les choses sensibles, lesquelles sont en mouvement. Et, en définitive, quand on admet que ces choses existent, à quoi bon ajouter qu'elles se trouvent dans les choses sensibles ? Car il en résultera les mêmes extravagances que nous avons indiquées tantôt. En effet, il existera un ciel en dehors du ciel, sauf qu'il n'en sera pas séparé, mais se trouvera dans le même lieu. Ce qui est plus impossible [encore].

(1) Le célèbre sophiste né à Abdère, 485-411.

CHAPITRE III

Les principes des choses sont-ils les genres ou les parties constitutives ?

Ainsi donc, c'est une question pleine de difficultés, de savoir ce qu'il faut décider au sujet de ces choses là, pour posséder la vérité. Pareillement, au sujet des principes, la question de savoir s'il faut considérer comme éléments et principes les genres, ou bien plutôt les parties constitutives premières, desquelles chaque chose est composée ; par exemple les éléments et principes d'un mot semblent être les composants premiers dont tous les mots sont formés, et non pas cette chose générale : le mot. De même, dans les figures de la Géométrie, nous appelons éléments, celles dont les démonstrations sont contenues dans les démonstrations de toutes les autres ou de la plupart. Ensuite, pour les corps, ceux qui disent que les éléments des corps sont plusieurs, et ceux qui disent que l'élément est un, tous considèrent comme principe ce dont les corps sont composés et constitués ; par exemple, Empédocle dit que le feu et l'eau, et les choses intermédiaires entre le feu et l'eau, sont les éléments constitutifs dont les êtres sont composés, mais il ne présente pas ces choses comme les genres des êtres. En outre, même les autres choses, si l'on en veut découvrir la nature, par exemple pour un lit, lorsqu'on sait de quelles parties il est composé et comment elles sont réunies, alors on connaît sa nature (1). D'après les raisons qui précèdent, ce ne seraient donc pas les genres des êtres qui seraient les principes. Mais, étant donné que nous connaissons chaque chose au moyen des définitions, et que les genres sont les principes des définitions, les genres sont nécessairement aussi les principes des choses définies. De même, si acquérir la science des êtres c'est

Arguments en faveur de l'opinion d'après laquellle les principes des choses sont les parties constitutives.

Arguments en faveur de l'opinion d'après laquelle les principes des choses sont les genres.

(1) Nous avons conservé dans notre traduction la construction incorrecte de la phrase grecque. Cf. notre Commentaire ad loc.

acquérir la science des essences d'après lesquelles les êtres sont dénommés, assurément les genres sont les principes des essences (1). Ensuite, parmi ceux qui considèrent comme éléments des êtres l'Un et l'Etre, et le Grand et Petit, quelques uns paraissent bien prendre ces choses comme des genres. Et en vérité, il est impossibile de parler de principes dans les deux sens à la fois. Car la définition de la substance est une. Or, autre serait la définition par les genres, autre la définition indiquant les parties constitutives.

Si les genres sont les principes des choses, est-ce qu'il faut considérer comme principes les genres premiers ou bien les genres derniers ?

En outre, dans l'hypothèse que les genres seraient vraiment principes, faut-il admettre comme principes les premiers des genres, ou bien les derniers, qui sont attribués aux individus? Car cela aussi est matière à discussion. Car s'il faut toujours plus considérer comme principe ce qui est général, ce seront évidemment les plus élevés d'entre les genres. Ces genres, en effet, sont attribués à toutes choses. Il y aura donc autant de principes des êtres qu'il y a de genres premiers, en sorte que l'Etre et l'Un seront principes et substances. Car plus que tous autres, ce sont ces attributs là qu'on affirme de toutes choses.

Arguments en faveur de l'opinion d'après laquelle les principes sont les genres premiers.

Mais il est impossible que l'Etre ou l'Un soit genre des êtres.En effet,il est nécessaire que les différences de chaque genre existent,et que chacune d'elles soit une.Or il est impossible d'affirmer de leurs différences les espèce d'un genre, ni le genre sans ses différences. En sorte que si l'Un ou l'Etre est un genre, aucune différence ne sera ni être ni une. D'autre part, si l'Un et l'Etre ne sont pas des genres, ils ne seront pas non plus des principes, puisque les principes ce sont les genres. De plus, les espèces intermédiaires composées avec les différences, en descendant jusqu'aux individus, seront aussi des genres. Or, en fait, on l'admet pour

Difficultés que soulève cette opinion.

(1) Il y a ici une ellipse ; l'idée est évidement : assurément les genres sont les principes des êtres, car ils sont les principes des essences.

les unes, mais non pour les autres. En outre, les différences seront principes encore plus que les genres. Mais si les différences aussi sont principes, il y aura des principes en quantité pour ainsi dire infinie, surtout si l'on admet comme principe le genre premier.

Arguments en faveur de l'opinion d'après laquelle les principes sont les genres derniers.

D'autre part, s'il est vrai que ce qui est un, participe davantage à la nature de principe, que ce qui est un c'est l'indivisible, que tout ce qui est indivisible est indivisible soit selon la quantité soit selon l'espèce, que l'indivisible selon l'espèce est antérieur, et enfin que les genres sont divisibles en espèces, il semble bien que l'unité appartienne davantage à l'attribut dernier. Car l'homme n'est pas genre par rapport aux hommes individuels. De plus, pour les choses dans lesquelles se trouve l'antérieur et le postérieur, ce qui leur est attribué à toutes ne peut pas être quelque chose en dehors d'elles. Par exemple, si la duade est première entre les nombres, il n'y aura pas un nombre en dehors des espèces de nombres. Pareillement, il n'y aura pas de figure en dehors des espèces de figures. Or il n'est guère possible que, pour les autres choses, les genres soient en dehors des espèces, s'ils ne le sont point pour ces choses là. Car c'est de ces choses surtout qu'on admet qu'il y a des genres. Mais dans les individus, l'un n'est pas antérieur et l'autre postérieur. De plus, là où ceci est meilleur et cela pire, le meilleur est toujours antérieur. En sorte que, de ces choses là non plus, il ne peut y avoir de genre. D'après ces raisons, les attributs des individus paraissent être principes plutôt que les genres. Mais, par contre, il n'est pas facile de dire comment on peut concevoir ces principes là. Car le principe et la cause doivent être distincts des choses dont ils sont le principe, et doivent pouvoir exister séparément de ces choses. Or, pour quelle autre raison admettrait-on qu'il existe quelque chose de tel à part des êtres individuels, si ce n'est parce qu'on l'attribue en général et à tous. Mais si c'est pour cela, alors il faut considérer plus comme principes les choses générales : en sorte que ce seraient les premiers genres qui seraient principes.

Difficultés que soulève cette opinion.

CHAPITRE IV

Existe-t-il quelque chose en dehors des choses individuelles ?

Une aporie qui touche de près à ces choses là,et qui est de toutes la plus difficile et la plus nécessaire à étudier c'est celle à laquelle notre discussion est arrivée maintenant. Et d'abord, s'il est vrai qu'il n'existe rien en dehors des choses individuelles, que d'autre part les choses individuelles sont en quantité infinie : comment est-il possible d'acquérir une science de choses qui sont une infinité ? Car tout ce que nous connaissons, nous le connaissons pour autant qu'il y ait quelque chose d'un et d'identique, et qu'il y ait quelque chose de général.

Mais,si cela est nécessaire, et s'il faut qu'il y ait quelque chose en dehors des choses individuelles, il semble nécessaire que les genres existent en dehors des choses individuelles, soit les derniers soit les premiers. Or, il résulte des discussions que nous avons agitées tantôt, que cela est impossible. Ensuite, supposé qu'il existe vraiment quelque chose en dehors de l'être concret, [je veux dire] lorsque la matière a un attribut, est-ce que, dans ce cas, il doit exister quelque chose en dehors de tous les êtres, ou bien seulement en dehors de certains d'entre eux et non en dehors de certains autres, ou bien en dehors d'aucun ?

999 b Eh bien donc, s'il n'y a rien en dehors des choses individuelles, il n'existera rien d'intelligible, mais toutes choses seront sensibles, et il n'y aura de science d'aucune, à moins de dire que la sensation est science. De plus, il n'existera rien d'éternel ni d'immobile. Car toutes les choses sensibles se corrompent et sont en mouvement. Mais s'il n'existe rien d'éternel, il ne peut y avoir de génération. Car il faut qu'il y ait quelque chose qui soit le devenant, et quelque chose d'où celui-ci provienne, et que le dernier de la série n'ait pas été produit, puisque

la série s'arrête et qu'il est impossible que quelque chose provienne du non-être. Ensuite, là où il y a génération et mouvement, il y a nécessairement un terme. Car d'abord, aucun mouvement n'est infini, mais il y a une fin à tout mouvement ; ensuite, il est impossible que ce qui ne peut pas être devenu devienne. Or il est nécessaire que ce qui est devenu,existe à partir du moment où il est devenu. De plus, si la matière existe puisqu'elle est éternelle, à plus forte raison faut-il admettre qu'existe l'essence, qui est ce que la matière devient. Car si l'on suppose que ni ceci n'existe, ni la matière, rien absolument n'existera. Mais si cela est impossible, quelque chose doit exister en dehors de l'être concret, savoir la forme et l'essence.

Et s'il existe quelque chose en dehors des choses individuelles, en dehors de quelles choses individuelles cela existe-t-il ?

Maintenant, si l'on admet que cela existe, il se présente une difficulté : c'est la question de savoir pour quels êtres on l'admettra, et pour quels êtres on ne l'admettra point. Car il est bien évident qu'il n'est pas possible de de l'admettre pour toutes choses.Nous n'admettrions pas, en effet, qu'il existât une certaine maison en dehors des maisons individuelles. En outre, est-ce que la substance sera une seule et la même pour toutes les choses [de l'espèce envisagée], par exemple pour les hommes ? Mais ce serait absurde : car tout ce dont la substance est une seule et la même, est un. Leurs substances seront-elles plutôt multiples et différentes ? Mais cette supposition là aussi est déraisonnable. De plus, comment la matière devient-elle chaque substance, et comment l'être concret est-il ces deux choses à la fois ?

Les principes ont ils l'unité numérique ?

Ensuite, on peut soulever la difficulté que voici au sujet des principes : si les principes ont l'unité en espèce, rien ne sera un en nombre, non pas même l'Un et l'Etre en soi. Et comment pourra exister la science, s'il n'existe pas quelque chose qui soit un pour plusieurs ? Mais si les principes ont l'unité en nombre, et que chaque principe soit unique, et non pas comme sont les principes dans les choses sensibles : autres dans des choses autres ;

ainsi, dans une syllabe individuelle qui est la même en
30 espèce, les principes sont, comme la syllabe, les mêmes en espèce ; car, numériquement, ces principes sont autres eux aussi ; si donc il n'en est pas ainsi (1), mais que les principes des êtres aient l'unité numérique, il n'existera rien d'autre que les éléments, puisque dire l'un en nombre ou dire l'individuel, c'est absolument la même chose. Car lorsque nous disons l'*individuel* nous voulons bien dire cela : le numériquement un ; et nous appelons général ce qui est attribué en commun aux choses indivi-
000a duelles. [Il en serait donc ici] comme dans l'hypothèse où les éléments du mot (2) seraient numériquement limités : il n'y aurait alors de caractères écrits, qu'autant, en tout,qu'il y a de lettres, puisqu'il n'y en aurait pas deux qui fussent les mêmes, ni plus de deux.

5 Une aporie qui ne le cède à aucune, a été omise par les philosophes de nos jours comme par leurs devanciers : c'est la question de savoir si les principes des choses corruptibles et incorruptibles sont les mêmes ou s'ils sont autres. Car s'ils sont les mêmes, comment les choses sont-elles les unes corruptibles et les autres incorruptibles, et par quelle cause ? Hésiode d'abord et tous les théo-
10 logiens se soucièrent uniquement de ce qui pouvait être convaincant pour eux, sans songer à nous. Car faisant dieux les principes, et faisant provenir de dieux toutes les choses, ils disent qu'est né mortel tout ce qui n'a point goûté le nectar et l'ambroisie (3), expressions qu'

Les choses corruptibles et les choses incorruptibles ont-elles les mêmes principes ? Arguments en faveur de l'opinion d'après laquelle les choses corruptibles et les choses incorruptibles ont des principes différents.

(1) Ces mots servent à reprendre le commencement de la phrase (si les principes ont l'unité numérique) interrompue par les explications qui précèdent, et qui forment une sorte de parenthèse. Cf. notre commentaire ad loc.

(2) les lettres.

(3) Cette phrase ne signifie pas que les êtres naissent avec une nature immortelle ou mortelle selon qu'ils ont, avant leur naissance, goûté ou non l'ambroisie et le nectar ; elle signifie que les êtres qui n'en ont pas goûté pendant leur existence doivent mourrir. Cf. notre Commentaire ad loc.

évidemment ils n'emploient pas sans les comprendre eux-mêmes. Mais assurément, ce qui est au-dessus de notre compréhension à nous, c'est ce qu'ils ont dit de l'effet même que doivent produire ces causes-là. Car si ceux qui prennent du nectar et de l'ambroisie, le font en vue du plaisir, c'est que le nectar et l'ambroisie ne sont point cause de subsistance. S'ils le font pour la subsistance, comment peuvent-ils être éternels, puisqu'ils ont besoin d'alimentation ? Mais ce n'est pas la peine de discuter sérieusement les fallacieuses explications mythiques. Il faut nous renseigner plutôt auprès de ceux qui exposent leurs idées par des démonstrations, en leur demandant pourquoi enfin, parmi les êtres, les uns sont éternels de nature, les autres se corrompent, alors qu'ils proviennent tous des mêmes principes. Mais puisqu'ils ne nous disent pas la cause de cela, et que d'ailleurs il n'est pas admissible qu'il en soit ainsi, il est évident que ces deux sortes d'êtres n'ont pas les mêmes principes et les mêmes causes. Aussi bien, celui qu'on peut considérer comme s'étant expliqué en restant le mieux d'accord avec lui-même, je veux dire Empédocle, a commis la même faute. Car il pose un principe, la Discorde, comme cause de la corruption, mais cette Discorde semble tout autant engendrer les choses, sauf l'Un. Car excepté Dieu, tout le reste provient d'elle. Voici d'ailleurs ce qu'il dit :

« *Desquels provint tout ce qui fut, tout ce qui est, et tout ce qui sera dans la suite, les arbres, les hommes, les femmes, les bêtes, les oiseaux, et les poissons qui vivent dans l'eau, et les dieux à la longue existence* ».

Au reste, cela serait évident même sans ces vers là. Car si la Discorde n'était pas dans les choses, tout serait un, comme dit Empédocle. En effet, après que les choses se furent réunies,

« *alors, venue la dernière, surgit la Discorde* »

Il se fait ainsi que, dans ce système, le plus heureux des êtres, Dieu, doit être moins intelligent que les autres. Car il ne connaît pas tous les éléments, puisqu'il ne contient pas la Discorde : or il n'y a de connaissance que du semblable par le semblable,

« *Car c'est par la terre*, dit-il, *que nous voyons la terre, par l'eau que nous voyons l'eau, par l'éther le divin éther, puis par le feu, le feu destructeur, par l'amour, l'amour, et la Discorde par la triste Discorde.* »

Mais pour en revenir à notre point de départ, il est clair que chez Empédocle, nécessairement, la Discorde n'est pas plus cause de la corruption que de l'être. Pareillement, l'Amitié n'est pas plus cause de l'être [que de la corruption.] Car lorsqu'elle réunit tout en l'Un, elle détruit toutes les autres choses. Et puis, quant au changement lui-même, Empédocle n'en indique aucune cause ; il dit seulement que telle est la nature des choses.

« *Mais lorsque enfin la Discorde eut grandi dans les membres* [*du sphairos*], *et qu'à l'accomplissement du temps qui leur est alternativement fixé par un serment scellé d'un vaste sceau, elle se fut élancée aux honneurs...*»

Ce qui revient à dire qu'il était nécessaire que le changement eût lieu, mais la cause de cette nécessité, Empédocle ne l'indique point. Mais enfin, lui seul évite la contradiction en ceci,qu'il ne fait pas les êtres les uns corruptibles les autre incorruptibles, mais qu'il les fait tous corruptibles, sauf les éléments. Or l'aporie que nous traitons ici a pour objet la question de savoir pourquoi les êtres sont les uns corruptibles, les autres non, alors qu'il ont les mêmes principes.

Difficultés que soulève l'opinion précédente.

Voilà donc ce qu'on peut dire pour prétendre que les principes ne sont pas les mêmes. Mais si les principes [des choses corruptibles] sont autres, une question qui se présente est celle de savoir si ces principes là aussi sont incorruptibles ou s'ils sont corruptibles. Car s'ils sont corruptibles, il est évident qu'ils doivent eux-mêmes provenir de certaines choses. Car tout ce qui se corrompt, se corrompt en retournant aux éléments d'où il provient. En sorte qu'il y aura d'autres principes, antérieurs aux principes. Or cela est impossible, soit qu'on s'arrête [en remontant ainsi], soit qu'on aille à l'infini. De plus, comment pourront exister les choses corruptibles, s'il doit arriver que leurs principes ont péri ? Mais si [les principes des choses corruptibles] sont incorruptibles, pourquoi de ces principes, supposés incorruptibles, provient-il des choses corruptibles, tandis que des autres il provient des choses incorruptibles ? Car cela n'est pas admissible, mais absurde, ou du moins c'est matière à longue discussion. De plus, personne n'a jamais entrepris de soutenir que les principes [des choses corruptibles] soient autres ; tous au contraire disent que les principes de toutes choses sont les mêmes. Mais ils se contentent d'effleurer les difficultés que nous avons soulevées d'abord, les prenant pour quelque chose de peu d'importance.

L'Un et l'Etre sont-ils des substances ?

Entre toutes, la question dont l'examen est le plus difficile et le plus nécessaire pour la connaissance de la vérité, est celle de savoir si l'Un et l'Etre sont les substances des choses, et s'ils sont, celui-ci être, celui-là un, sans être quelque chose d'autre, ou bien s'il faut chercher ce qu'est l'Etre et l'Un, en les envisageant comme ayant une certaine nature autre qui leur sert de sujet. Car ces deux façons de concevoir la nature de l'Etre et de l'Un, ont chacune leurs partisans. En effet, Platon et les Pythagoriciens pensaient que ni l'Etre ni l'Un ne sont autre chose, mais que cela même est leur nature, comme si la substance c'était

l'unité elle-même,et l'entité elle-même.Mais les Physiologues [sont d'un autre avis],Empédocle par exemple,comme pour ramener son principe à quelque chose de plus compréhensible, nous dit ce qu'est l'Un. Car il semble bien dire que l'Un est l'Amitié. En tout cas c'est elle qui est cause de l'unité de tout. D'autres [Physiologues] disent que cet Un et cet Etre, dont seraient faites et sorties toutes choses, est du feu, d'autres encore que c'est de l'air. Pareillement tous ceux qui font plusieurs les éléments : car eux aussi disent nécessairement que l'Un et l'Etre sont autant de choses qu'ils admettent de principes.

Arguments en faveur de l'opinion d'après laquelle l'Un et l'Etre sont des substances.

Si l'on n'admet pas (1) que l'Un et l'Etre sont une substance, il s'ensuit qu'aucune des autres choses générales non plus n'en sera une. Car l'Un et l'Etre sont ce qu'il y a de plus général.Ensuite, s'il n'existe ni Un-en-soi ni Etre-en-soi,on ne voit guère comment il pourra exister quelque autre chose en dehors des choses dites individuelles. De plus, si l'Un n'est pas une substance,il est évident qu'il ne pourra non plus y avoir de nombre comme nature séparée des choses, car le nombre est composé de monades, et la monade est la même chose que l'un. Or s'il existe quelque Etre et Un-en-soi, leur substance est nécessairement l'un et l'être ; car ce à quoi l'un et l'être sont ici attribués n'est pas quelque autre chose qu'eux, mais l'un et l'être eux-mêmes.

Arguments en faveur de l'opinion d'après laquelle l'Un et l'Etre ne sont pas des substances.

Mais s'il existe quelque Etre-en-soi et Un-en-soi, une difficulté très grande est alors celle-ci : comment il pourra exister quelque chose d'autre en dehors de ces choses là, je veux dire comment les êtres pourront être plus d'un. Car ce qui est autre que l'être n'est point, en sorte qu'il s'ensuivra nécessairement, comme le soutenait Parménide,

(1) La suite des idées, contenues dans l'alinéa qui commence ici, ne semble pas pouvoir être établie d'une manière satisfaisante en laissant aux phrases leur ordre traditionnel, que nous avons cru devoir conserver dans notre Traduction. Voir notre commentaire ad loc.

que toutes choses en sont une seule, et que celle-ci est l'Etre. Et l'on aboutit à des difficultés par les deux voies. 1001
Car, que l'Un ne soit pas une substance ou qu'il existe un Un-en-soi, il est impossible que le nombre soit substance. Supposé que l'Un-en-soi n'existe pas : nous avons dit plus haut pourquoi [alors le nombre ne peut pas être substance]. Et supposé que l'Un-en-soi existe : alors la même difficulté se présente que pour l'Etre. Car comment pourrait-il y avoir, en dehors de l'Un-en-soi, quelque chose d'autre qui fût un ? Car nécessairement ce quelque chose d'autre 5
ne sera pas un. Or tous les êtres sont ou bien un ou bien plusieurs, et chacun de ces plusieurs est un.

De plus, si l'Un-en-soi est indivisible, alors, d'après la thèse de Zénon (1), il n'est rien. Car ce qui, étant ajouté ou retranché, ne rend ni plus grand ni plus petit, Zénon dit que ce n'est pas un être, estimant évidemment que l'être 10
est grandeur. Et si l'être est grandeur, il est corporel : car le corporel est être en tout sens, tandis que les autres choses, ajoutées d'une manière, rendent plus grand, d'une autre manière,non ; tel est le cas de la surface et de la ligne. Quant au point et à la monade, en aucune manière ils ne rendent plus grand.

Mais laissons cela, car la manière de voir de Zénon est grossière, et quelque chose d'indivisible peut fort bien exister, en sorte qu'on le réfuterait lui aussi ; on pour- 15
rait même lui répondre : « Quelque chose de pareil étant ajouté, ne rendra pas plus grand, sans doute, mais il rendra plus nombreux ». Mais comment un tel Un, ou plusieurs, produiront-ils une grandeur ? Car il en est de cela comme de dire que la ligne est faite de points. Que si l'on prétend, comme font quelques uns, que le nombre 20
provient et de l'Un-en-soi et de quelque chose d'autre qui n'est pas un, il n'en reste pas moins à expliquer,

(1) Zénon d'Elée,dont Apollodore place l'acmè à la 79me Olympiade.

pourquoi et comment ce qui est produit est tantôt un nombre, tantôt une grandeur, s'il est vrai que le non-un est l'Inégalité et est (1) toujours la même nature. Car on ne voit pas comment de l'Un et de l'Inégalité, ou comment d'un certain nombre et de l'Inégalité, proviendraient les grandeurs.

(1) Le texte porte : était. Cf. notre commentaire ad loc.

CHAPITRE V.

Les nombres, points, lignes, surfaces et solides sont-ils des substances ?

Arguments en faveur de l'opinion d'après laquelle ce sont des substances.

Une aporie qui se rattache aux difficultés qui précèdent, c'est la question de savoir si les nombres, les corps, les surfaces, les points, sont des substances ou non. Car si ne ce sont pas des substances, il devient impossible de dire ce qui est l'être et quelles sont les substances des choses. Car les modalités, les mouvements, les relations, les dispositions, les proportions, n'expriment, semble-t-il, la substance de rien. Car toutes ces choses-là sont dites d'un certain sujet, et aucune n'est telle chose que voici (1). Quant à ces choses qui plus que toutes les autres semblent désigner la substance, savoir, l'eau, la terre, le feu et l'air, éléments dont sont constitués les corps composés : assurément leur chaleur, leur froid, et toutes les autres réalités du même genre qu'on y peut découvrir, sont des accidents, et il n'y reste, comme être et comme substance, que le seul corps, qui est le sujet de ces accidents. Mais, le corps est moins substance que la surface, et la surface est moins substance que la ligne, et la ligne est moins substance que la monade et le point. Car le corps est défini par ces choses. Et il semble que ces choses puissent exister sans le corps, tandis qu'il est impossible que le corps existe sans elles. C'est pourquoi le commun des hommes croit, et les philosophes antérieurs croyaient aussi, que le corps est la substance et l'être, et que les autres choses ne sont que les accidents du corps, d'où ils concluaient que les principes des corps sont les principes des êtres. Et quant aux philosophes qui sont venus ensuite et qui ont paru plus savants que ceux-là, pour eux les principes des êtres sont des nombres. Ainsi donc, com-

(1) Hoc aliquid ; Aristote désigne ainsi la substance première.

me nous le disions tantôt,si ces choses ne sont pas des substances, il n'y a absolument aucune substance ni aucun être. Car enfin, ce ne sont pas les accidents de ces choses qu'on pourrait appeler des êtres.

Arguments en faveur de l'opinion d'après laquelle ce ne sont pas des substances

Mais si l'on admet cela, savoir, que les longueurs et les points sont des substances plus que les corps, comme d'autre part nous ne voyons pas dans quels corps ces choses pourraient se trouver (car il est impossible qu'elles se trouvent dans les corps sensibles), il n'existera [encore une fois] aucune substance. De plus, toutes ces choses semblent bien être des divisions du corps, l'une une division suivant la largeur (1), l'autre suivant la profondeur (2), une autre encore suivant la longueur (3). En outre, ou bien toute figure quelconque se trouve également dans le solide, ou bien aucune ne s'y trouve. Dès lors, si l'Hermès n'est pas dans la pierre, la moitié du cube ne se trouve pas non plus, comme chose séparée, dans le cube. Il ne s'y trouve donc pas non plus de surface. Car s'il s'y trouvait une surface quelconque, cette surface là, celle qui limite la moitié du cube, existerait elle aussi. Même raisonnement pour la ligne, le point et la monade. Par conséquent : si le corps est substance à meilleur titre que ne peut l'être aucune autre chose, mais que la surface, la ligne et le point, soient des substances à meilleur titre que le corps, et s'il est vrai d'autre part que ni les surfaces, ni les lignes, ni les points ne sont eux mêmes des substances, il devient impossible de savoir ce qui est l'être et quelles sont les substances des choses.

Aussi bien, on peut ajouter aux raisons précédentes, qu'on arriverait encore à des absurdités en ce qui concerne la génération et la corruption. Car il semble bien que la substance qui d'abord n'était pas et est ensuite, ou qui

(1) La ligne.
(2) La surface.
(3) Le point.

d'abord était et ensuite n'est pas, subit ces changements après une génération ou une corruption. Or, ni les points, ni les lignes, ni les surfaces, qui tantôt sont et tantôt ne sont pas, ne peuvent ni être produits par génération, ni être détruits par corruption. Car lorsque des corps se touchent ou se séparent, au moment où les corps se tou- 1002b
chent une surface est créée, et au moment où ils se séparent deux surfaces sont créées. En sorte que, quand les corps sont ensemble, ces deux surfaces n'existent pas mais sont anéanties, et quand les corps sont séparés les deux surfaces existent, elles qui n'existaient pas auparavant, Car enfin, l'indivisible point n'a pas été divisé en deux. Au surplus, si ces choses sont p oduites par génération et détruites par corruption, il doit y avoir quelque chose de quoi elles proviennent.En réalité,il en est ici comme pour 5
l'instant dans le temps. Car lui non plus ne peut ni être produit par génération, ni être détruit par corruption, et néanmoins il paraît autre continuellement: parce qu' il n'est pas une substance. Il est évident qu'il en est de même pour les points, les lignes et les surfaces, car il y a même raison : toutes ces choses également sont des li- 10
mites ou des divisions.

CHAPITRE VI.

Argumentation contre l'existence des Idées.

Et l'on peut se poser d'une manière générale la question de savoir pourquoi il faut chercher en dehors des êtres sensibles et des êtres intermédiaires, d'autres choses encore, comme par exemple ces Idées que nous admettons. Car si le motif en est, que les choses mathématiques diffèrent bien des choses de ce monde sous un autre rapport, mais n'en diffèrent pas en tant qu'elles sont multitude dans la même espèce (1) : en sorte que leurs principes ne sont pas limités en nombre, précisément comme les prinpes de tous nos écrits ne sont pas non plus limités en nombre mais en espèce ; à moins qu'on ne prenne ceux de telle syllabe concrète ou de tel mot concret : assurément leurs principes sont limités en nombre. Eh bien, il en est de même pour les choses intermédiaires : là aussi les choses de même espèce sont en multitude infinie. Dès lors, s'il n'existe pas en dehors des choses sensibles et des choses mathématiques, certaines autres choses, telles que les Idées admises par quelques-uns, il n'existera pas de substance une en nombre mais en espèce, ni les principes des êtres ne seront une pluralité déterminée en nombre, mais en espèce. Si donc cela est nécessaire, il sera nécessaire ausi, à cause de cela, d'admettre les Idées. Car quoique les partisans des Idées ne s'expliquent pas bien à ce sujet, c'est néanmoins cela qu'ils veulent dire, et ils doivent nécessairement professer que chaque Idée est une substance et qu'aucune n'est un accident. Mais si nous admettons que les Idées existent, et que les principes ont l'unité en nombre, non en espèce, nous avons

(1) La période commencée par Aristote est interrompue ici, et d'ailleurs abandonnée définitivement. Voir notre Commentaire ad loc.

dit plus haut quelles impossibilités en résultent nécessairement.

Les principes sont-ils en acte ou en puissance ?

Une question qui touche de près à ces points là, est celle de savoir si les éléments sont en puissance on s'ils sont de quelque autre manière (1).Car s'ils sont d'une autre manière, il y aura quelque chose d'antérieur aux principes. Car la puissance est antérieure à la cause en acte, puisque tout ce qui est en puissance n'est pas nécessairement en acte. Mais si les éléments sont en puissance, il peut n'exister aucun être. Car même ce qui n'est pas encore peut être. Car ce qui devient c'est ce qui n'est pas, et rien ne devient que ce qui peut être. 1003a 5

Les principes ont-ils la nature du général ou de l'individuel ?

Voilà donc les apories qu'il est nécessaire de soulever à propos des principes, et encore la question de savoir si les principes sont en général ou s'ils sont comme ce que nous appelons les choses individuelles. Car s'ils sont en général, il n'y aura pas de substances. Car ce qui est commun ne désigne jamais telle chose que voici, mais une qualité, tandis que la substance est telle chose que voici. Que si l'attribut commun est telle chose que voici, et qu'on vueille lé faire exister à part, alors Socrate sera plusieurs animaux : lui-même, l'homme, l'animal, puisque chacun des ces trois représente une chose que voici, et qui est une. Si donc les principes sont en général, telles sont les conséquences qui en résultent. S'ils ne sont pas en général, mais bien comme les choses individuelles, ils ne seront pas objet de science. Car la science de toutes choses a pour objet le général. Pour qu'il y ait une science des principes,il faudra donc qu'il y ait d'autres principes, antérieurs aux principes, savoir, ceux qui sont attribués en général. 10 15

(1) c. à d. en acte.

LIVRE DEUXIÈME

CHAPITRE PREMIER

A ΕΛΑΤΤΟΝ — petit Livre premier, ou Livre II.

Les considérations contenues dans ce Deuxième Livre de la Métaphysique ne trouvent pas leur place ici. Ni le début du Livre ne se rattache d'une manière satisfaisante au Livre I, ni la fin au Livre III (B). Par contre, le début du Livre III fait suite à la fin du Livre I. Il semble d'ailleurs que les développements que nous nous proposons d'analyser, ne se rapportent pas directement à la Métaphysique ; ils ont plutôt le caractère d'une sorte d'Introduction à la Physique. On peut assigner avec certitude une destination de ce genre au Chapitre III. Evidemment, la vraie place du Livre entier serait en tête de la Physique, s'il était démontré que les trois chapitres qui le composent formaient originairement un tout. J'avoue ne pas trouver à cela les mêmes inconvénients que Bonitz (Meta, p. 15 sqq.). Il me semble qu'on peut reconnaître dans le Livre II une suite d'idées assez naturelle. Aristote y traite successivement de la difficulté que présente l'étude philosophique de la nature — du mérite de ses devanciers — de la valeur théorique de la science envisagée — de sa possibilité intrinsèque : existence de principes premiers — de la méthode qu'il convient d'adopter pour l'exposer. Les anciens, qui ne considéraient nullement ce petit Livre comme un assemblage de notes de provenance diverse et réunies par hasard, hésitaient sur leur signification générale et sur la destination de l'ensemble. Alexandre ne semble pas absolument sûr qu'il faille rejeter le Livre II de la place qu'il occupe (Hayd. 143, 23). Il incline à le considérer comme primitivement destiné à servir d'Introduction générale à toute la philosophie théorique (Hayd. 100, 7 sqq. et 139, 22 sqq.). Mais au passage 169, 24, où il exprime encore cette manière de voir, il a soin de faire observer que la Physique se présente la première

dans l'ordre des sciences philosophiques. Par cette remarque, Alexandre paraît se rapprocher sensiblement de l'opinion selon laquelle le Livre II venait en tête d'un ouvrage sur la Physique. C'est l'opinion que nous adoptons. C'est aussi celle de M. Jaeger qui a examiné en dernier lieu, et de la façon la plus complète, le problème de la composition de la Métaphysique. (Cf. W. W. Jaeger. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Ar.* 1912, p. 118).

Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία. — La spéculation qui a la vérité pour objet — 993 a 30.

Alexandre : Aristote désigne ainsi toute la philosophie théorique (Hayd. 138, 28). Toutefois les lignes qui suivent semblent montrer qu'Aristote a particulièrement en vue la Physique.

σημεῖον δὲ..... μέγεθος. — Ce qui le montre bien .... d'une certaine importance — 993 a 31 .... 993 b 4.

Ce qui montre que la connaissance de la vérité est à la fois difficile et facile, c'est que d'une part personne ne l'atteint convenablement, et que d'autre part personne non plus ne la manque tout-à-fait ; si bien que les résultats individuels y sont pour ainsi dire nuls, et les résultats collectifs — tout le monde apportant quelque chose — relativement considérables.

ὥστ' εἴπερ ..... ῥᾳδία. — Puis donc .... facile — 993 b 4 5

D'après ce que vient de dire Aristote, il y a une manière d'avoir la science, dont tout le monde est capable : c'est d'apercevoir une vérité quelconque. Le champ de la vérité est si vaste, que la pensée de tout homme la touche en quelque endroit. A ce point de vue, l'acquisition de la science est facile, car on appelle facile ce dont tout le monde est capable. Aristote exprime ici son idée en appliquant le proverbe « qui manquerait une porte ? » dont le sens littéral sst évidemment : tout le monde réussit au tir à l'arc,

lorsqu'il s'agit seulement de frapper en un point quelconque d'une grande surface.

τὸ δ'ὅλον... αὐτῆς — Mais le fait... sa difficulté — 993 b 6... 7.

Nous suivons la leçon E : τὸ δ'ὅλον τε ἔχειν. Bonitz et Schwegler, qui traduisent de la même manière que nous, lisent néanmoins, d'après A^b, το δ'ὅλον τι ἔχειν; mais on ne voit pas comment leur interprétation peut rendre compte du pronom τι. Avec la leçon τε, la traduction que nous avons admise est autorisée par Alexandre (Hayd. 141, 6 sqq). Du reste, ce qu'Aristote a voulu dire est très clair. D'après ce qui précède, il est facile d'arriver à la connaissance de la vérité, si l'on envisage cette connaissance, ou la vérité elle-même dans son ensemble, comme un tout ; considérée ainsi, elle est comme une large cible qu'on atteint aisément. Mais, dit Aristote, qu'on échoue à s'assurer de quelque partie, voilà ce qui montre la difficulté de la science. Il y a telle partie de la vérité qu'il est malaisé ou impossible de découvrir. Aristote semble, ici encore, avoir présente à l'esprit la métaphore du tir à l'arc, et vouloir comparer la difficulté de résoudre certains problèmes particuliers, à celle d'atteindre un point déterminé de la cible. Alexandre (Hayd. 141, 6-11) ne voit pas comment notre texte peut être concilié avec 993 b 2-4, où Aristote semblait admettre que chaque homme peut bien acquérir quelques connaissances partielles, mais jamais un ensemble important de connaissances, encore moins la science totale. Le commentateur aurait dû remarquer, qu'en prenant la vérité comme un tout, on l'atteint soit en atteignant toutes ses parties (et c'est là ce qu'Aristote considérait comme difficile au passage 993 b 2-4), soit en l'atteignant à un point quelconque (et c'est ce qu'il considère ici comme facile).

ἴσως δὲ καὶ — Peut-être aussi que — 993 b 7.

Les commentateurs modernes ne semblent pas avoir vu comment il fallait expliquer l'emploi de la particule καὶ (aussi). Ce qui le justifie, à notre avis, c'est que la réflexion d'Aristote tend

comme les précédentes, à démontrer que la connaissance philosophique est à la fois facile et difficile : elle est facile si l'on se place au point de vue objectif, en considérant les choses en soi, elle est difficile si l'on se place au point de vue subjectif, en considérant nos dispositions à l'égard des principes. C'est ce qu'Alexandre a assez clairement marqué en disant : si la cause de la difficulté est bien celle qu'Aristote donne ici, il a eu raison de dire plus haut que la connaissance de la vérité est à la fois facile et difficile, car elle est difficile quant à nous, mais elle est facile en soi (Hayd. 142, 23-26).

τὴν γὰρ ἕξιν — notre habitus — 993 b 14.

« Objectum ἕξιν proleptice videtur accipiendum esse ; etenim illi philosophi facultatem cognoscendi natura insitam exercendo ita corroboraverunt, ut exsisteret *habitus* ad cognitionem parandam idoneus (Bonitz). La ἕξις est une disposition acquise et permanente grâce à laquelle nous avons de la facilité pour certaines choses. Cf. Cat. 8. 8 b 27, et Meta Δ, 20, 1022 b 10.

θεωρητικῆς μέν γὰρ... οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας — En effet la fin... au point de vue de l'être — 993 b 20... 31.

Alexandre n'a pas réussi à indiquer quelle est, dans ce passage difficile, la véritable suite des idées. Il explique assez bien chaque proposition en particulier, mais sans essayer sérieusement de dégager l'ensemble de l'argumentation.

Les commentateurs qui ont suivi, ont vu dans le raisonnement d'Aristote deux preuves distinctes servant à démontrer successivement 1) que la philosophie mérite le nom de science de la vérité plus qu'aucune science pratique ; 2) qu'elle mérite ce nom plus qu'aucune autre science théorique.

Voici quelle serait la preuve de la première proposition : la philosophie est une science théorique ; or seules les sciences théoriques recherchent la vérité pour elle même.

La deuxième proposition serait prouvée comme suit : entre plusieurs choses possédant la même qualité, celle qui produit cette qualité dans les autres la possède elle-même à un degré

supérieur. Or les principes premiers des êtres (principes qui sont l'objet propre de la philosophie, cela résulte du Livre I) non seulement sont vrais, mais encore sont cause de la vérité de tous les autres êtres (car l'être et la vérité sont convertibles : les principes, ayant l'être, sont donc vrais, et, étant cause de l'être dans les autres choses, ils sont donc aussi cause de la vérité dans les autres êtres). Donc ces principes sont plus vrais qu'aucun autre être.

Cette interprétation rendrait compte du raisonnement d'Aristote, dans ses lignes essentielles, si l'on pouvait négliger absolument les mots οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας (or nous ne connaissons pas la vérité sans la cause). Quelle est la fonction de cette phrase dans l'ensemble de notre passage ? La plupart des commentateurs ne fournissent à cet égard aucune indication. Parmi les modernes, Bonitz est le seul qui reproduise la phrase dans ses explications ; et il obtient ces deux prémisses d'un syllogisme qu'il n'achève d'ailleurs pas : nous ne savons rien que par les causes, or les causes sont plus vraies que leur effet. Mais, quelle que fût la conclusion que Bonitz eût pu donner à ce raisonnement, on ne voit pas comment il le voulait rattacher à ce qui suit.

Saint Thomas distingue, comme les autres commentateurs, les deux propositions que nous avons indiquées, mais il marque aussi très nettement la valeur qu'il pense devoir donner aux mots οὐκ ἴσμεν δὲ κ. τ. λ. Il nous semble qu'on peut, en négligeant les éléments secondaires, formuler comme suit le raisonnement que Saint Thomas attribue à Aristote au sujet de la deuxième proposition : Nous ne savons la vérité que par les causes. Donc 1) les causes des choses sont vraies (car on ne peut savoir le vrai que par le vrai) ; 2) les causes des choses sont cause de la vérité des choses (car les choses sont vraies en tant que nous les connaissons). D'autre part, de plusieurs choses possédant la même qualité, celle qui produit cette qualité dans les autres la possède elle-même à un degré supérieur. Par conséquent les causes des choses sont plus vraies que leurs effets. Et enfin, les causes premières de toutes choses (causes premières qui sont l'objet propre de la philosophie, d'après le Livre I) sont donc plus vraies que tout e autre chose.

L'interprétation de St Thomas serre évidemment le texte de bien près. Pourtant, elle présente l'inconvénient — d'ailleurs commun à toutes les interprétations proposées — de diviser en deux preuves distinctes un raisonnement qui semble plutôt continu et qui revient, selon nous, à un seul syllogisme. La phrase οὐκ ἴσμεν δὲ κ. τ. λ. paraît bien introduire la mineure d'un syllogisme dont Θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια (la fin de la science théorique c'est la vérité) serait la majeure. Indépendamment du contenu des deux phrases, l'emploi des particules μὲν et δὲ suffit pour indiquer cela clairement.

Nous pensons donc que tout notre passage se ramène au raisonnement que voici :

L'objet de la philosophie est la connaissance de la vérité, puisqu'elle est une science théorique.

Or nous ne connaissons la vérité des choses que par la connaissance de leur cause, et d'autre part les causes des choses éternelles, choses dont s'occupe la philosophie, sont plus vraies qu'aucune autre chose.

Donc pour atteindre son objet, la philosophie doit embrasser la connaissance des choses les plus vraies qui soient.

D'après notre interprétation, Aristote n'a en vue d'établir que cette seule proposition : la philosophie est par excellence la science de la vérité, et il le fait en démontrant que pour atteindre son objet, elle doit arriver à la connaissance des choses les plus vraies de toutes.

Dans les notes qui suivent, nous présenterons encore quelques éclaircissements sur les diverses parties du même texte, dont nous avons voulu d'abord indiquer le sens général.

καὶ γὰρ ἐαν ..... Θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί — Car lors même que... au particulier et maintenant — 993 b 21... 23.

Ce qui démontre, d'après Aristote, que les praticiens n'ont pour but que l'action, et nullement la vérité, c'est qu'ils ne recherchent que la vérité transitoire : non pas la nature éternelle des choses dont ils s'occupent (τὸ πῶς ἔχει ἀΐδιον) mais ce qu'il y a de momentané en elles (τὸ πῶς ἔχει νῦν), de relatif au concret, au particulier (τὸ πῶς ἔχει πρός τι) et par conséquent de

changeant. S'ils recherchaient la vérité pour elle-même, ils rechercheraient plutôt ce qui est vrai toujours, car, comme Aristote le dira plus loin, ce qui est vrai toujours est plus vrai que ce qui est seulement vrai à un certain moment. C'est parce qu'ils n'ont d'autre but que l'action, qu'ils se contentent de la vérité moindre, de la vérité particulière, de celle précisément qu'il leur est utile de savoir pour réussir dans l'action. Nous avons vu au Livre I, chap. 1 (981 à 12 sqq) que, selon Aristote, la connaissance des choses particulières importe plus au point de vue pratique que la connaissance de l'universel « parce que les actions et les productions se rapportent toutes au particulier ».

ἕκαστον δὲ μάλιστα ..... ἀληθέσιν εἶναι — D'autre part ce de quoi... est plus vrai qu'elles — 993 b 24... 27.

Le principe qui sert de base au raisonnement d'Aristote, ce n'est nullement, comme certains commentateurs l'ont pensé (cf. Ascl. 119, 9 sqq), que la cause d'une qualité existant en d'autres choses, possède nécessairement elle-même, à un degré supérieur, la qualité produite. Alexandre fait remarquer avec raison qu'Aristote n'a formulé un tel principe ni ici ni ailleurs, et qu'au surplus il ne se justifierait point. Ainsi, dit Alexandre (147, 24 sqq), le frottement cause la chaleur dans les choses qui y sont soumises, et néanmoins, dans celui qui opère le frottement, la chaleur peut être moindre que dans les objets sur lesquels le frottement est exercé.

Le principe invoqué est celui-ci : lorsque plusieurs choses participent à un même nom pris dans le même sens — et c'est ce qu'Aristote appelle la synonymie (Catég. chap. I) — ce qui est désigné par ce nom appartient par excellence à la chose de laquelle toutes les autres tiennent leur commune dénomination (καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον : ce de quoi les autres choses tiennent leur attribution synonyme).

Maintenant, un cas particulier où ce principe se vérifie, c'est lorsqu'une certaine qualité, et parconséquent aussi le nom de cette qualité, appartiennent en commun à plusieurs choses et en même temps à la cause qui produit en elles cette qualité là. Dans ce cas en effet, leur désignation leur vient, en même temps que

la qualité elle-même, de la cause en question. Et alors aussi, cette qualité appartient par excellence à la cause. C'est ainsi que le feu, qui est chaud, et qui communique la chaleur aux autres choses, est plus chaud qu'aucune des choses qui reçoivent de lui leur chaleur.

Enfin ce dernier cas, celui de la synonymie entre la cause et l'effet, est nécessairement réalisé si la qualité qu'on envisage est la vérité : car ce qui est cause de vérité en d'autres choses est nécessairement vrai lui-même, selon l'adage « non potest sciri verum per falsum sed per aliud verum ».

Dès lors Aristote peut conclure comme il fait : ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι (ce qui est cause de la vérité dans les choses postérieures est plus vrai qu'aucune d'elles).

διὸ τὰς τῶν αἰεὶ .... ἀλλ' ἐκεῖνα τοῖς ἄλλοις. — C'est pourquoi les principes .... de l'existence des autres choses — 993 b 27 .... 30.

En négligeant les mots οὐ γὰρ ποτὲ ἀληθεῖς (car ce n'est pas à un moment particulier qu'ils sont vrais) nous avons le raisonnement suivant : ce qui est cause de la vérité qui se trouve en d'autres choses est plus vrai que ces autres choses. Donc les premiers principes des choses éternelles sont plus vrais qu'aucune autre chose, car ils sont cause de l'être en toutes choses. Evidemment l'idée sous-entendue, et qui d'ailleurs est exprimée plus loin sous forme de corollaire, est celle-ci : ce qui est cause de l'être d'une chose est cause de la vérité de cette chose, l'être et la vérité étant convertibles.

Les mots οὐ γὰρ ποτὲ ἀληθεῖς ne servent qu'à renforcer l'argumentation : de ce que les principes premiers sont éternellement vrais il s'ensuit encore qu'ils sont plus vrais qu'aucune autre chose, car ce qui est vrai toujours est plus vrai que ce qui est vrai à un certain moment seulement.

ὥσθ' ἕκαστον .... τῆς ἀληθείας. — En sorte que .... au point de vue de l'être — 993 b 30 .... 31.

Avec Bonitz, nous remplaçons la virgule devant ὥσθ' par un point. L'idée exprimée ici se déduit en effet comme un corollaire, non seulement de la phrase οὐ γάρ ποτὲ ἀληθεῖς .... τοῖς ἄλλοις, mais de toute la suite des propositions qui précèdent, et qui ne se justifieraient point si elle n'y était supposée.

CHAPITRE II

ἀλλα μὴν .... δῆλον. — Maintenant .... cela est évident — 994 a 1 .... 2.

Le chapitre II a pour objet de démontrer qu'il existe réellement un premier principe des choses, et d'une manière générale, que les causes ne peuvent pas être en multitude infinie, ni celles qu'on trouve en remontant ou en descendant une série de causes d'une espèce déterminée (εἰς εὐθυωρίαν), ni celles qu'on trouve en parcourant les espèces différentes de causes (κατ' εἶδος).

οὔτε γὰρ ὡς ἐξ ὕλης .... τί ἦν εἶναι δ'ὡσαύτως. — En effet il n'est pas possible .... de même de l'essence — 994 a 3 .... 11.

Dans ces lignes Aristote développe cette première partie de sa thèse : qu'aucune série de causes d'une espèce déterminée n'est infinie en remontant. Il affirme sa proposition successivement au sujet des causes matérielle, efficiente, finale et formelle. Les mots τὸν δ' ἥλιον ὑπὸ τοῦ νείκους renferment une allusion à la doctrine d'Empédocle, qui donnait comme causes du mouvement la Discorde et l'Amitié (cf. A 984 b 32-985 a 31).

Τῶν γὰρ μέσων .... μέσα ὁμοίως. — En effet, à l'égard .... également intermédiaires — 994 a 11 .... 18.

Aristote donne ici une démonstration générale de la proposition qu'il vient de développer. Son raisonnement a été très diversément exposé par les commentateurs. On le complique presque toujours d'éléments étrangers au texte. Tel est, par exemple, le principe « que les causes intermédiaires ne sont point de véritables causes », qu'Alexandre (Hayd. 151, 10 sqq.), et Schwegler (ad loc.) parmi les modernes, introduisent dans leur exposé — ou

encore le principe « que dans une série infinie de causes, non seulement il n'y a pas de cause première, mais il n'y a même pas d'antériorité de l'un quelconque des termes sur un autre », dont fait encore usage Alexandre (Hayd. 152, 7 sqq.), et aussi St Thomas (lectio III). Ce n'est pas que ces propositions, et d'autres du même genre, ne puissent être déduites de l'argumentation d'Aristote ou servir utilement à la fortifier, mais elles n'y sont pas exprimées, et ne font point partie intégrante du raisonnement. Tel qu'Aristote le présente dans notre texte, il se réduit, semble-t-il, à ceci :

Dans toute série de causes où il y a des termes intermédiaires, c'est un terme antérieur aux intermédiaires qui est cause de toute la série ; à défaut de pareil terme la série n'aurait point de cause.

Or, dans une série de causes infinie par en haut, tous les termes, sauf le dernier, seraient intermédiaires, et par conséquent dans une telle série il n'y aurait pas de terme antérieur aux intermédiaires.

Donc une telle série n'aurait point de cause.

La majeure du raisonnement est prouvée comme suit : Prenons une série de trois termes ; évidemment ce n'est pas le terme intermédiaire qui pourra être cause de la série, car il n'est cause que du dernier terme ; ce n'est pas non plus le terme dernier, car il n'est cause de rien. C'est donc seulement le terme antérieur au terme intermédiaire, le terme premier, qui pourra être cause de la série. Et la même argumentation vaut pour toute série où il y a des termes intermédiaires, qu'il y en ait d'ailleurs un ou plusieurs, en multitude finie ou infinie. Car le raisonnement se fonde non pas sur la quantité des intermédiaires, mais sur leur seul caractère d'intermédiaires.

τοῦτον τὸν τρόπον — de cette façon — 994 a 17.

Alexandre croit que cette expression désigne l'infini en puissance (Hayd. 151, 25 sqq.). D'après Bonitz il s'agit de l'infini κατὰ τὴν πρόσθεσιν, dont il sera question 994 b 30, par opposition à l'infini κατὰ διαίρεσιν. Il nous paraît plus naturel d'admettre qu'Aristote veut désigner l'infini dont il vient précisément d'être question : la série de causes infinie par en haut. Quant à l'expres-

sion καὶ ὅλως τοῦ ἀπείρου (et d'une manière générale s'agissant de l'infini), nous l'entendons, avec saint Thomas, de tout infini quelconque, soit dans l'ordre de la causalité, soit dans l'ordre de la grandeur, spatiale ou temporelle.

C'est à tort, croyons nous, que Christ propose de supprimer les mots μέχρι τοῦ νῦν (jusqu'au terme présent), qui sont empruntés à l'idée d'une série temporelle, mais qui désignent ici le terme, de quelque ordre qu'il soit, à partir duquel on prétendrait remonter à l'infini. Il est évident que ce terme là n'est pas intermédiaire.

ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐπι τὸ κάτω — D'autre part étant admise — 994 a 20.

Après avoir démontré par un argument général qu'une série de causes d'une même espèce ne saurait être infinie en remontant, Aristote va démontrer que la série ne saurait non plus être infinie en descendant, vers le bas comme il dit, c'est-à-dire en allant de cause en effet. Toutefois il restreint sa démonstration à la cause matérielle.

διχῶς γὰρ γίγνεται... μὴ αἴδιον εἶναι — Car ceci vient de cela... ne soit pas éternelle — 994 a 22... 994 b 9.

La formule « ceci vient de cela », par laquelle Aristote exprime ici la causalité matérielle n'a pas seulement l'acception qu'on lui donne dans l'exemple « l'eau vient de l'air ». Aristote démontrera que selon aucune des acceptions de la formule, il n'y a de progression à l'infini. Il écarte évidemment de sa démonstration, le sens purement temporel de l'expression « ceci vient de cela ». En grec, on dit : ceci vient de cela, τόδε ἐκ τοῦδε, pour dire simplement : ceci vient après cela. Par exemple on dit : ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ce qui signifie seulement que les jeux Olympiques viennent après les jeux Isthmiques. L'expression « ceci vient de cela » ne renferme pas alors la notion de causalité matérielle, ni même d'aucune causalité. C'est pourquoi Aristote exclut cette acception là de son argumentation, où il ne s'agit que de causalité.

Reste une double signification de la phrase « ceci vient de cela ».

D'abord, comme dans l'exemple : l'homme adulte vient de l'enfant, on indique la succession causale du devenu au devenant; car l'enfant est le sujet du devenir qui aboutit à l'homme adulte. C'est un « devenant homme adulte ».

Ensuite, comme dans l'exemple cité plus haut : « l'eau vient du feu, et la terre vient de l'eau », ou bien comme dans l'exemple cité ici : « l'air vient de l'eau », on indique, toujours dans l'ordre de la causalité matérielle, la succession d'un être nouveau à un être disparu, entre lesquels il n'existe pas de relation de devenant à devenu, car l'eau ne devient pas de l'air. Dès le premier devenir de l'air, l'eau n'existe plus.

Or, dit Aristote, il n'y a de progression infinie ni dans l'un cas ni dans l'autre.

La série des changements par lesquels le devenant aboutit au devenu n'est pas infinie. Car les diverses parties du devenir sont des intermédiaires entre le non-être du devenu et son être. Elles trouvent leur fin dans le terme vers lequel elles tendent. Ainsi le « devenir homme adulte » prend fin par l'acquisition de l'état d'homme adulte. Il faut remarquer qu'il ne s'agit pas ici de savoir si des devenirs différents peuvent ou non se succéder à l'infini. La solution de cette question sera implicitement donnée dans la deuxième partie de la démonstration. Ici il s'agit uniquement de savoir si les changements qui composent un devenir déterminé, prennent fin.

D'autre part, la série du deuxième genre n'est pas non-plus infinie, parce que dans ce cas il y a réciprocation : l'eau vient de l'air, et l'air vient de l'eau. Pour comprendre cet argument, il faut se souvenir qu'Aristote ne traite pas ici de l'infini temporel. Que la transmutation d'air en eau, et réciproquement, se répète pendant un temps infini ou fini, ce n'est pas ce qui est en question. Il s'agit seulement de savoir si, en descendant la série des êtres causants et causés, la multitude des termes de concept différent est infinie. Or, évidemment cette multitude est finie, s'il y a réciprocation.

Telles sont, croyons-nous, les lignes générales de l'argumentation. Les notes suivantes sont destinées à préciser notre explication de ce même passage dans le détail.

ἢ ὡς ἐκ παιδὸς .... ἐπιστήμων — soit comme l'homme .... vient de l'apprenant — 994 a 24 .... 31.

Aristote définit ici très clairement la première acception de l'expression « ceci vient de cela ». Entre le non-être de quelque chose et son être, il y a une série de changements intermédiaires, qui s'appelle le devenir de cette chose. Le sujet de ces changements, c'est le devenant. Tel est l'enfant par rapport à l'homme adulte (le devenu). L'enfant est le sujet des changements (μεταβάλλοντος) intermédiaires entre le non-être de l'homme adulte et son être. Par définition, l'enfant subsiste pendant toute l'évolution, car l'enfant c'est l'homme adulte en devenir. Tel est encore celui qui s'instruit, par rapport à celui qui est instruit. Lorsque nous disons que celui qui est instruit (ἐπιστήμων) vient de celui qui s'instruit (ἐκ μανθάνοντος) nous voulons dire que celui qui s'instruit est le sujet des changements progressifs qui constituent le « devenir instruit » (ἔστι γιγνόμενος ἐπιστήμων).

Τὸ δ' ὡς ἐξ αέρος ὕδωρ, φθειρομένου θατέρου – Mais quand une chose .... de l'une de ces choses — 994 a 31.

Voici la deuxième acception de l'expression « ceci vient de cela ». C'est la succession d'un être nouveau à un être disparu, sans relation de devenant à devenu ; comme lorsqu'on dit : l'eau vient de l'air. Quel que soit, dans ce cas, le devenir intermédiaire, toujours est-il que l'eau n'en est pas le sujet, si nous appelons eau ce qui existait avant le commencement de la corruption. Tout ce qu'on peut dire c'est que le devenir qui aboutit à l'apparition de l'air, consiste dans la destruction progressive de l'eau (φθειρομένου).

διὸ — C'est pourquoi — 994 a 32.

L'expression « c'est pourquoi » doit être développée comme suit : parce que les termes *enfant* — *homme adulte* ont entre eux le rapport de devenant à devenu.

οὐ γὰρ γίγνεται .... μετὰ τὴν γένεσιν — car ce qui vient .... après le devenir — 994 a 33 .... 994 b 1.

Alexandre lit : οὐ γὰρ γίγνεται ἐκ τῆς γενέσεως τὸ γιγνόμενον, ἀλλα μετὰ τὴν γένεσιν, et son interprétation revient à ceci : car lorsqu'on dit que l'enfant devient homme, il ne s'agit pas du devenir ἐκ τῆς γενέσεως, c'est-à-dire du devenir absolu de la substance, mais bien d'un devenir postérieur au devenir absolu de la substance : μετὰ τὴν γένεσιν. (Hayd. 156. 32 sqq.). Bonitz a suivi Alexandre et pour le texte et pour l'interprétation. La leçon que ces commentateurs ont adoptée ne nous semble pas susceptible d'être convenablement interprétée, et en tout cas leurs explications ne nous satisfont pas. Indépendamment des objections que soulèvent ces explications au point de vue grammatical, on ne voit pas comment la phrase ainsi interprétée servirait à établir ce qu'Aristote a en vue de démontrer, à savoir : que l'homme adulte ne peut pas devenir enfant. Car enfin, si la régression de devenu à devenant est possible dans le devenir absolu, on ne voit pas pourquoi elle serait impossible dans le devenir accidentel.

Les manuscrits portent : οὐ γὰρ γίγνεται ἐκ τῆς γενέσεως τὸ γιγνόμενον, ἀλλ' ἔστι μετὰ την γένεσιν. Ce texte non-plus ne nous semble pouvoir être interprêté d'une manière satisfaisante. Schwegler l'a admis dans son édition, mais il n'essaye pas de l'expliquer.

Le texte de Christ, que nous adoptons, satisfait entièrement, selon nous, à la suite des idées. Aristote vient de dire : parce que l'enfant et l'homme adulte sont entre eux dans le rapport du devenant au devenu, l'homme adulte vient de l'enfant, mais la réciproque est impossible : d'homme on ne devient pas enfant (οὐκ ἀνακάμπτει). Et il en donne cette raison générale : car dans tout devenir, ce qui provient du devenir ce n'est pas le devenant, mais bien ce qui est après le devenir, et cela c'est le devenu. Il serait absurde d'imaginer l'ordre inverse. — Il semble à première vue, que le raisonnement d'Aristote repose sur une équivoque. Evidemment, pourrait-on objecter, le devenir homme adulte ne peut avoir pour terme que l'homme adulte, mais dans l'hypothèse qu'il s'agit d'écarter, le devenir serait autre : ce serait le devenir

enfant, le point de départ d'un tel devenir serait l'homme adulte. En réalité, l'argumentation d'Aristote est correcte. Du moment que l'enfant est défini un devenant-homme adulte, les changements dont il serait le sujet ne pourraient jamais être qu'un devenir-homme adulte, un devenir regressif implique ici contradiction.

οὕτω γὰρ καὶ ἡμέρα κ. τ. λ. — C'est encore ainsi que le jour etc. — 994 b 1 sq.

En effet, dit Aristote, considérons encore le devenir dont les deux termes (devenant et devenu) sont l'aurore et le jour. Lequel des deux est produit par l'autre ? Ce n'est pas l'aurore, précisément parce qu'elle est le devenant. C'est le jour, c'est à dire, encore une fois, ce qui existe après le devenir. Dans l'idée d'Aristote, le jour ne succède pas à l'aurore comme les jeux Olympiques aux jeux Isthmiques. Le jour succède à l'aurore comme le devenu au devenant, car l'aurore devient jour en changeant, en s'accroissant. οὐχ ὁμοίως γὰρ, dit Alexandre, ἐκ τοῦ πρωῖ ἡμέρα καὶ ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια· ἐπὶ μὲν γὰρ ἐκείνων μόνον τόδε μετὰ τόδε καὶ χρόνου τάξις, οὐκέτι δὲ ὑποκείμενον θατέρου θάτερον. Τὸ δὲ πρωῖ ἡμέρα γίγνεται μεταβάλλον καὶ ὑπομένον καὶ τελειούμενον· ἀτελὴς γὰρ ἡμέρα τὸ πρωῖ τῷ μηδέπω διηρθρῶσθαι ἐν αὐτῷ τὸ ἡμερήσιον φῶς, ἀλλ' ἔτι ἀμυδρὸν εἶναι. (Hayd. 157, 11 sqq.).

τὰ δ'εἰς ἄλληλα ἀνακάμπτει κ. τ. λ. — Quant aux choses du deuxième genre — 994 b 4-6.

On sait que d'après Aristote, l'eau vient de l'air, aussi bien que l'air vient de l'eau. La raison qu'il en donne ici c'est que la corruption de chacune des substances opposées est le devenir de l'autre.

ἅμα δὲ καὶ ἀδύνατον... μὴ ἀΐδιον εἶναι — Et d'ailleurs il serait impossible... ne soit pas éternelle — 994 b 6... 9.

Les explications que les commentateurs, tant anciens que modernes, ont données de ce passage difficile, ne concordent

guère dans le détail, mais elles reviennent toutes à dire qu'Aristote répond ici à la question de savoir si c'est en se corrompant que la matière première produit les substances (cf. Alex. Hayd. 158 sqq. — Ascl. 127 sqq. — saint Thomas Metaph. Lect. III *in fine* – Maurus Metaph., chap. II, 6 — *Bonitz ad loc.*) Il est pourtant évident que notre texte doit contenir quelque argument nouveau de la démonstration qu'Aristote est occupé à faire. L'expression ἅμα δὲ indique cela clairement.

Il fallait, semble-t-il, se rappeler ici que d'après Aristote, tout ce qui a un commencement a une fin comme tout ce qui a une fin a un commencement : la notion d'éternité comprend nécessairement ce double élément (cf. Metaph. N, III, 1091 a 12 — Mor. à Nic. Z, III, 1139 b 24). C'est en nous fondant sur ce principe que nous essayerons de donner une interprétation satisfaisante du passage auquel nous sommes arrivés.

La phrase contient, selon nous, une nouvelle raison pourquoi les rapports de causalité, entre les êtres qui se succèdent sans relation de devenant à devenu, sont réciproques.

Ce qui dit Aristote revient à ceci : dans la série des êtres qui dérivent les uns des autres — la destruction de chacun d'eux produisant l'être immédiatement postérieur — il y en a nécessairement un qui est le premier. Cela résulte des arguments par lesquels il a été démontré que toute série de causes est limitée par en haut. Or, pas plus que les suivants, l'être qui serait le premier dans la série ne saurait être éternel. Il est au contraire nécessaire qu'il ne soit pas éternel, car, par hypothèse, c'est de sa destruction que proviennent les êtres suivants. — Dans la pensée d'Aristote, cela démontre que la production des êtres qui naissent les uns des autres est réciproque. Et en effet, si ce premier être dont il vient d'être parlé, n'est pas éternel, et qu'il ait donc, lui aussi, un commencement, il faut bien qu'il dérive lui-même d'un de ces êtres qui dérivent de lui. Car s'il dérivait de quelque être encore différent, il ne serait plus le premier de la série.

ἔτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος κ τ. λ. — De plus « ce en vue de quoi » est une fin etc. — 994 b 9.

Toute cette argumentation d'Aristote est négligemment ordonnée. Dans ce qui précède il a démontré d'abord, par un raisonnement général s'appliquant aux quatre espèces de causes, qu'il n'y a point de série de causes d'une même espèce qui se prolonge à l'infini « par en haut ». Après cela, il a démontré que la série ne peut non-plus s'étendre à l'infini « par en bas », mais dans cette dernière démonstration il n'a plus envisagé que la causalité matérielle. Maintenant il reprend l'argumentation qu'il avait instituée pour démontrer qu'il n'y a point d'infini par en haut, et les preuves qu'il en donne cette fois sont particulières. Dans les premières il n'envisage que la causalité finale, dans les suivantes que la causalité formelle. Enfin (994 b 28) il termine le chapitre par un argument destiné à prouver que les différentes espèces de causes ne sont pas en multitude infinie.

Les arguments tirés de la causalité finale sont les suivants : 1° La cause « en vue de quoi » est la fin. Or la fin c'est ce qui n'est point en vue de quelque autre chose, mais en vue de quoi sont toutes les autres choses, et qui est donc le dernier en remontant la série. Par conséquent, ou bien il y a, dans cet ordre d'idées, quelque chose de dernier, et alors il n'y a point de série infinie ; ou bien il n'y a pas quelque chose de dernier, mais alors il n'y a pas de cause « en vue de quoi », il n'y a pas de cause finale. 2° Admettre la série infinie dont il vient d'être question, c'est supprimer le bien, puisque cela revient à supprimer la cause « en vue de quoi » c.-à-d. la fin, et que la fin c'est le bien (cf. Eth. Nic. I, 1 et III, 6). 3° Admettre cette série infinie c'est supprimer l'action, car personne ne veut agir s'il ne doit pas y avoir un terme à son action. Agir sans qu'il doive y avoir un terme à l'action ce ne serait pas le fait d'un être intelligent. Tout être intelligent n'agit-il pas en vue de quelque chose ? Or cela c'est un terme. Car ce en vue de quoi on agit c'est la fin, et la fin est un terme.

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι κ. τ. λ. — Et il n'est pas admissible non plus que l'essence, etc. — 994 b 17 sqq.

Aristote se propose de prouver qu'il n'y a pas une série infinie de causes formelles. L'argument présenté ici consiste, selon nous,

à démontrer qu'il n'y a même pas de série du tout dans les causes formelles. Après avoir défini une chose, on peut bien donner ensuite la définition de la définition (en définissant chaque note de la première définition). Mais ces définitions successives de plus en plus développées, ne représentent nullement les causes formelles de la chose. Cette régression, au point de vue qui nous occupe, n'est donc pas légitime. Dans l'ordre ontologique la série n'existe pas. Il n'y a d'existant que l'objet de la première définition, celle qui, par son degré de détermination, est la plus proche de la chose. Les concepts qui font l'objet des définitions ultérieures n'existent pas.

Au lieu de dire que l'objet de la première définition existe et que l'objet de la définition ultérieure n'existe pas, Aristote dit que la première définition existe mais que la définition ultérieure n'existe pas. Cette manière de s'exprimer tient à la double signification du mot définition (ὁρισμός) chez Aristote. Ce mot désigne à la fois et la définition et l'objet de la définition, la quiddité.

Que la définition la plus proche de la chose, c'est-à-dire la plus déterminée, représente seule quelque chose d'existant, c'est là un principe essentiellement Aristotélicien. Considérée à part, il ne manque, pour exister, à la quiddité qui fait l'objet de cette définition, que l'union avec la matière. C'est donc cette quiddité qui existe après cette union. Quant aux éléments généraux qui, à l'état de concepts séparés par l'analyse, font l'objet des définitions ultérieures, leur attribuer une existence quelconque ce serait donner dans les théories de Platon, si vivement combattues par Aristote. Faute de détermination suffisante, ils ne sont susceptibles d'aucune existence, ni séparément, ni comme formes substantielles réalisées dans la matière. L'existence d'un animal qui ne serait ni homme, ni cheval, ni animal d'aucune espèce déterminée, ne peut se concevoir.

Maintenant, voici comment se poursuit le raisonnement d'Aristote. Or, dit-il, si ce qui est le premier d'une chose n'existe pas, ce qui suit le premier n'existe pas non plus. Et puisqu'il vient de dire que le terme premier de cette série de termes venant après la définition immédiate, n'existe pas, la conclusion s'indique d'elle-même, c'est que les termes suivants de la série en question

n'existent pas non plus, et que par conséquent il n'y a pas de série du tout. La série le long de laquelle les partisans du processus à l'infini prétendent remonter, dans leur recherche des causes formelles, n'existe donc pas.

ἔτι τὸ ἐπίστασθαι κ. τ. λ. — De plus ceux qui parlent ainsi etc. — 994 b 20-22.

Les partisans de la multitude infinie des causes formelles supposent que la série des notions de plus en plus générales est infinie. Mais cette supposition est absurde. La connaissance scientifique d'une chose n'est possible que par l'exposition distincte de toutes les notes de sa quiddité. Cette exposition n'est achevée que lorsqu'on a atteint au genre suprême. Si donc la série des genres est infinie en remontant, il n'y aura pas de connaissance scientifique possible. Nous croyons que l'expression τὰ ἄτομα désigne ici les genres suprêmes, qui ne peuvent plus être décomposés en un genre supérieur et une différence.

καὶ τὸ γιγνώσκειν... πῶς ἐνδέχεται νοεῖν — Et il n'est pas possible... de cette manière — 994 b 22-23.

Aucun commentateur, à l'exception de saint Thomas, n'a pris soin de distinguer cet argument de l'argument qui précède, ni d'indiquer en quoi consiste la différence entre τὸ ἐπίστασθαι (le savoir) que nous rencontrons deux lignes plus haut, et τὸ γιγνώσκειν (connaître) que nous trouvons ici. « Tertiam rationem ponit, dit excellemment saint Thomas (*ad loc.*), quœ procedit non solum ad scientiam excludendum, sed ad excludendum simpliciter omnem cognitionem humanam. Ratio autem talis est : unumquodque cognoscitur per intellectum suœ formœ ; sed si in formis procedatur in infinitum, non poterunt intelligi, quia infinitum inquantum hujusmodi non comprehenditur intellectu : ergo ista positio universaliter destruit cognitionem ». Ainsi donc, l'argument précédent tendait à démontrer que le progrès à l'infini, dans l'ordre formel, exclut la possibilité de la science. Ici il s'agit de démontrer que cette hypothèse exclurait même la

connaissance vulgaire d'une chose. Et en effet, l'on n'a aucune connaissance d'une chose que si l'on a saisi par la pensée sa cause formelle, c'est-à-dire sa quiddité. On ne sait rien de Socrate si l'on ne sait qu'il est un homme, parce que c'est là sa quiddité, sa cause formelle. Maintenant, si la quiddité de chaque chose n'est pas comme Aristote le soutient, quelque chose d'unique et de simple — multiple au point de vue logique seulement — mais quelque chose de réellement multiple, et même en multitude infinie — et parconséquent quelque chose d'infini en acte, la connaissance d'aucune chose ne sera possible, car on ne pourra pas saisir par la pensée sa quiddité. Comment, dit Aristote, pourrait-on saisir par la pensée, des choses qui seraient infinies de cette manière, c'est-à-dire en acte ?

οὐ γὰρ ὅμοιον... ἀνάγκη — Car ce n'est pas comme... doit être pensée — 994 b 23... 26.

Qu'on ne dise pas, ajoute Aristote, que l'infini peut certainement être saisi par la pensée, puisque nous pouvons penser une ligne et qu'une ligne est un infini. Ce n'est pas la même chose : la ligne qu'on peut penser n'est infinie qu'en puissance. Il est bien vrai que la ligne est divisible à l'infini, mais précisément il n'y a de ligne pour la pensée que si l'on s'arrête dans cette division, et qu'ainsi, en acte, la ligne originaire ou les lignes qui résultent des divisions déjà effectuées restent indivisées, c'est-à-dire continues. Pas de ligne sans continuité. Aussi bien, celui qui parcourt une ligne n'en dénombre pas les divisions. Toute divisible qu'elle est à l'infini (τὴν ἄπειρον =τὴν ἐπ' ἄπειρον διαιρετήν) elle n'est donc pas, telle qu'on la parcourt et qu'on la connaît, divisée en acte. Celui qui parcourt ce qui est divisé en acte en dénombre les parties (Phys. VIII, 263 a 9 et suiv.) Pareillement pour la matière, qui est aussi une sorte d'infini : nous ne connaissons non plus la matière que dans son union avec la forme, dans les substances corporelles, qui sont des choses qui se meuvent et par conséquent des choses limitées, car l'infini comme tel n'est pas sujet au mouvement : τὸ ἄπειρον οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι (De Cælo, 1, 7, 274 b 29).

καὶ ἀπείρῳ οὐδενὶ ἔστιν εἶναι κ. τ. λ. — Et il est impossible que quelque chose soit infini, etc. — 994 b 26-28.

Ceci nous paraît être un dernier argument pour démontrer que le τί ἦν εἶναι, la forme, ne peut pas être infini. Pour Aristote, l'existence de l'infini ne peut se concevoir que de deux manières. Ou bien il existerait sans support, comme les formes séparées, et alors, évidemment, rien d'autre que lui ne serait infini. C'est ainsi que l'ont envisagé les Pythagoriciens et Platon. Ou bien il serait l'attribut de quelque chose d'autre que lui-même, d'un support, comme les formes substantielles. C'est ainsi qu'on l'envisage dans la thèse qu'Aristote combat ici, et d'après laquelle les formes sont infinies. Aristote répond : rien ne peut être infini (et par conséquent les formes ne peuvent pas être infinies). Et il ajoute : εἰ δὲ μή, οὐκ ἄπειρόν γ' ἐστὶν τὸ ἀπείρῳ εἶναι : que si l'on soutient au contraire que l'infinité τὸ ἀπείρῳ εἶναι peut être attribuée à quelque chose, qui soit dès lors quelque chose d'infini, il s'ensuivra que l'infinité elle-même n'est pas infinie. Et en effet, le τί ἦν εἶναι ne peut pas être identique au concret auquel il est attribué (l'humanité n'est pas un homme). Et voici la conséquence : si le τὸ ἀπείρῳ εἶναι, qui est un τί ἦν εἶναι n'est pas un infini, le τί ἦν εἶναι n'est donc pas un infini (et donc, encore une fois, la forme n'est pas infinie).

ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ ἄπειρα κ. τ. λ. — D'autre part, si les espèces de causes, etc. — 994 b 28-31.

Il restait à démontrer qu'il n'y a point infinité de causes κατ' εἶδος (cf. 994 a 2). C'est ce qu'Aristote fait ici. Il n'y a point de connaissance dit-il, si les espèces de causes sont en nombre infini, car il n'y a de connaissance d'aucune chose sans la connaissance de ses causes. Et comment connaître les causes d'une chose s'il y en a une infinité d'espèces différentes ? Il est impossible de parcourir dans un temps limité ce qui est infini par addition : τὸ ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθεσιν.

Nous croyons qu'il faut, ici encore, prendre γιγνώσκειν, et par conséquent aussi εἰδέναι, qui suit immédiatement, dans un sens

général qui comprend aussi bien la simple connaissance que la connaissance scientifique. Il n'y a aucune connaissance des choses sans la connaissance de leurs causes, mais la science remonte, dans la série de chaque espèce, jusqu'à la cause première. (Cf. Début de la physique — Phys. L. II Ch. III initio et in fine — Id. chap. VII initio), tandis que la connaissance vulgaire s'en tient à la cause prochaine. On sait qu'Aristote emploie les mots γιγνώσκειν, γνωρίζειν, εἰδέναι, ἐπίστασθαι, sans les distinguer toujours rigoureusement.

Ce qu'Aristote appelle l'infini par addition (κατὰ τὴν πρόσθεσιν) s'oppose à l'infini par division (κατὰ διαίρεσιν). L'infini par division est constitué en divisant sans fin Une ligne d'une longueur déterminée contient cet infini là en puissance, car elle est divisible à l'infini. Comme nous l'avons vu plus haut, on peut parcourir une telle ligne parce que la série de ses divisions n'existe pas, car la ligne est actuellement indivise. L'infini par addition est constitué en ajoutant sans fin. Tel est le cas d'une ligne qu'on supposerait prolongée à l'infini. On ne pourrait pas la parcourir en un temps limité, car ce serait parcourir un infini en acte. Tel est aussi le cas, évidemment, des espèces différentes de causes à supposer qu'elles soient en multitude infinie.

CHAPITRE III

καὶ τὰ παρὰ ταῦτα — et les choses qui ne sont pas dites ainsi — 995 a 1.

Le sens littéral nous semble être celui qu'indique Alexandre (Hayd 167, 9) : τὰ παρὰ τὰ συνήθη τῶν λεγομένων.

οὐχ ὅμοια — tout autres — 995 a 1-2.

Nous interprétons : tout autres que les choses qui nous sont présentées sous une forme à laquelle nous sommes habitués. La différence est expliquée par les mots qui suivent : les choses qui sont exprimées en un langage qui ne nous est pas habituel, nous paraissent moins connues, plus étrangères.

τὸ γὰρ σύνηθες γνωριμώτερον — Car ce qui est habituel est mieux connu — 995 a 3

C'est parce que l'habituel nous est effectivement mieux connu, qu'il suffit de nous présenter les choses sous une forme nouvelle, pour qu'elles nous paraissent elles-mêmes moins connues, et dès lors plus difficiles à comprendre ou à admettre,

ἐν οἷς τὰ μυθώδη κ. τ. λ. — où les fables etc. — 995 a 4-6.

Aristote veut dire que les raisons tirées de la légende, qu'invoquent parfois les législateurs anciens, donnent plus d'autorité aux lois que les raisons véritables sur lesquelles elles sont fondées. La cause de cela, c'est que le peuple est habitué à ses légendes — γιγνώσκειν περὶ αὐτῶν = connaître (la vérité) au sujet des lois.

οἱ μὲν οὖν — or les uns — 995 a 6.

Alexandre : ceux qui sont habitués aux mathématiques (Hayd. 167, 24-25).

ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην — mais seulement dans les choses sans matière — 995 a 16.

Ea enim, dit St-Thomas (Lectio V), quœ habent materiam, subjecta sunt motui et variationi : et ideo non potest in eis omnibus omnimoda certitudo haberi. Quæritur enim in eis non quid semper sit, et ex necessitate, sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed illa quœ in sui natura sunt immaterialia, non sunt certa nobis, propter defectum intellectus nostri, ut prædictum est. Hujusmodi autem sunt substantiæ separatæ. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum : et ideo in eis est requirenda certissima ratio.

ἴσως — peut-être — 995 a 17.

Bonitz explique : non dubitantis est, sed modeste asseverantis. Nous croyons plutôt, avec Rolfes, que cette expression doit s'expliquer par la doctrine d'Aristote sur la nature des astres, qui n'ont pas, d'après le Stagirite, une matière qualitativement changeante. Cette interprétation est d'ailleurs conforme à celle d'Alexandre (Hayd, 16, 917-19).

καὶ εἰ μιᾶς κ. τ. λ. — et s'il appartient, etc. — 995 a 19-20.

Alexandre considère cette phrase comme interpolée (Hayd. 174, 25-27). Nous croyons, avec Bonitz, qu'elle a été ajoutée par quelque copiste pour rattacher la fin du Livre α au commencement du Livre B.

LIVRE TROISIÈME

CHAPITRE PREMIER

B — Livre III.

Le livre III est consacré aux apories. Aristote appelle ainsi les questions au sujet desquelles il importe que l'esprit reste d'abord en suspens. Au chapitre premier Ar. indique brièvement les apories de la Métaphysique. Dans la suite du Livre il les expose, il en développe l'argumentation dialectique. C'est ce qu'Aristote appelle διαπορῆσαι, lorsqu'il applique cette expression aux difficultés de l'esprit, et c'est à dire : s'embarrasser à fond, agiter et développer chaque difficulté, faire valoir les raisonnements en sens opposé qui l'ont produite, et ainsi manifester clairement son existence et sa nature. Le début de notre Chapitre Premier a pour objet de justifier la méthode dialectique, qui consiste à commencer l'investigation scientifique par l'exposition des apories.

Les anciens considéraient le livre B comme le véritable début de la Métaphysique. Ils voyaient dans le Livre A, et dans le Livre α pour autant qu'il peut être rattaché à notre traité, une sorte d'Introduction (Cf. Alex. Hayd. 172, 18-22). Cela est d'ailleurs conforme aux expressions employées par Ar. 995 b 5-6.

Ἀνάγκη πρὸς τὴν. — **Dans l'intérêt de la science — 995 a 24.**

Alexandre (Hayd. 171, 11-14) entend l'expression ἐπελθεῖν dans le sens de ἐξαριθμήσασθαι, énumérer, et dès

lors le mot πρῶτον, dans ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον, signifierait : avant d'exposer les apories. Aristote aurait donc voulu dire qu'il est indispensable d'énumérer les apories avant de les exposer. Cette interprétation n'est pas confirmée par la suite de notre texte, où Aristote démontre simplement qu'il faut traiter avant tout des apories. Nous croyons donc qu'on doit donner au mot ἐπελθεῖν sa signification ordinaire : traiter, et que le mot πρῶτον a, dans notre phrase, deux fois le même sens, qu'on pourrait rendre ainsi : avant d'entreprendre aucune autre recherche, et surtout avant de nous prononcer sur le fond des choses, ou, comme dit S. Thomas (ad loc.) : antequam veritas determinetur. Du reste cf. 995 a 34 et 35.

Ταῦτα δ'ἐστὶν. — Tels sont — 995 a 25.

Les mots περὶ αὐτῶν n'ont rien à quoi ils se rapportent. Rolfes traduit: über die Fragen unserer Wissenschaft, idée qu'on peut en effet tirer du mot ἐπιστήμην qui se rencontre dans la phrase précédente. Mais il semble qu'Aristote voulait dire : « les points au sujet desquels certains philosophes ont pensé autrement », et qu'au lieu de cela il a mis, par inadvertance : les autres opinions que des philosophes ont eues au sujet de ces points.

Alexandre propose deux interprétations différentes du mot ἄλλως : τοῦτο δ'ἂν σημαίνοι ἢ τὸ μὴ προσηκόντως ἢ δεόντως ἀλλὰ διημαρτημένως, ἢ ὅτι ἄλλοι ἄλλως (Hayd. 172, 4-6). Mais ἄλλως n'a jamais le sens de ἄλλοι ἄλλως. A notre avis, il faut entendre : les points au sujet desquels certains philosophes ont admis une doctrine différente de celle que nous avons à proposer. C'est, à peu près, la première interprétation d'Alexandre. Il peut sembler étrange qu'Aris-

tote considère la vérité comme déja déterminée, au moment où il s'engage dans les apories. La contradiction pourtant n'est qu'apparente. Que les apories soient ou non résolues dans l'esprit de l'écrivain, elles restent des apories pour le lecteur, aussi longtemps que la solution n'en a pas été indiquée.

Pour le sens que nous donnons aux mots κἂν εἴ τι χωρὶς κ. τ λ. cf. 1000 a 5-6.

ἔστι δὲ τοῖς... εἰς τὸ πρόσθεν. — Or il est utile... impossible d'avancer — 995 a 27-33.

Alexandre souhaitait que la phrase commençât par ἔστι γὰρ au lieu de ἔστι δὲ. Il y a certainement ici une difficulté, et c'est sans doute la raison pour laquelle, indépendamment des négligences de style contenues dans les phrases précédentes, Christ propose de rejeter tout le passage Ἀνάγκη... παρεωραμένον. Nous croyons cependant que l'emploi de la particule δὲ peut être expliqué. Il suffit pour cela d'admettre qu'après la parenthèse ταῦτα δ'ἐστὶν... παρεωραμένον, Aristote reprend l'idée principale sous une autre forme, en prenant pour point de départ cette parenthèse elle-même, ou plutôt la proposition générale qui y est évidemment contenue, savoir : « il y a de certaines questions qui soulèvent des difficultés ». Or, ajoute-t-il, pour sortir d'une difficulté il est bon d'éprouver cette difficulté à fond et comme il faut.

On voit que nous prenons ici les mots εὐπορῆσαι et διαπορῆσαι dans leur sens général, où ils se rapportent à des difficultés de toute nature, et non seulement aux difficultés qui existent pour la pensée. Cette interprétation s'impose si l'on veut pouvoir rendre compte de la phrase ἀλλ' ἡ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ

τοῦ πράγματος (995 a 30-31). Rolfes traduit cette phrase comme suit : Der Zweifel aber im Denken zeigt diesen knoten an. Il est clair que cette traduction néglige les mots περὶ τοῦ πράγματος, qui ne se prêtent d'ailleurs pas à une explication tout à fait satisfaisante quand on adopte pour le reste l'interprétation de Rolfes. De plus, comment rattacher à cette idée : « or c'est le doute de l'esprit qui fait apercevoir ces nœuds » le développement qui suit immédiatement : « en effet dans le doute l'esprit ne peut pas avancer » ? Nous pensons que l'interprétation que nous avons donnée de ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι... καλῶς, permet de traduire tout autrement le phrase ἀλλ' ἡ τῆς διανοίας... περὶ τοῦ πράγματος, et par là même de saisir le sens exact de tout notre passage. Nous obtenons ainsi la suite d'idées que voici, et qui nous paraît entièrement satisfaisante : Pour aller sans embarras, il est bon de s'être trouvé embarrassé à fond et de la manière qu'il faut. Car la facilité dont on jouit ensuite, vient de ce qu'on a dénoué les difficultés qui existaient auparavant ; or il est impossible de dénouer si l'on ne connaît point le nœud. Que pour aller librement il faille avoir dénoué les difficultés existantes et par conséquent les avoir connues et y avoir été bien engagé, cela est vrai en toutes choses, mais (ἀλλ') ce qui arrive à l'esprit lorsqu'il s'agit d'un embarras de la pensée, montre directement qu'il en est ainsi pour la matière qui nous occupe (περὶ τοῦ πράγματος) c. à. d. pour l'investigation scientifique, et particulièrement pour la science que nous cherchons. En effet, tant que la difficulté subsiste, l'esprit est incapable d'avancer.

καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας — et en outre parce que ceux qui cherchent — 995 a 34-35.

Puisque le but à atteindre c'est la solution des problèmes qui se posent, celui qui ne s'est pas rendu compte de ces problèmes, ne peut pas apercevoir le but. On ne peut pas se proposer de résoudre un problème qu'on ignore.

τὸ γὰρ τέλος — Car le but — 995 b 1.

En effet, ce que l'on cherche est le but, et il résulte de ce qui a été dit plus haut, que celui n'a pas agité la difficulté ignore le but.

ἔστι δ'ἀπορία πρώτη — Une première aporie — 995 b 5.

D'après les commentateurs, ce qu'Aristote appelle la première aporie, c'est la question πότερον μιᾶς ἢ πολλῶν ἐπιστημῶν θεωρῆσαι τὰς αἰτίας. Cette manière de voir rend l'interprétation des mots περὶ ὧν ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις διηπορήσαμεν assez difficile, parce que la question ainsi formulée n'a été agitée nulle part dans ce qui précède. Christ résout la difficulté en supprimant la virgule devant πότερον, et en rapportant περὶ ὧν directement à τὰς αἰτίας, les causes. Une grande partie du Livre A, en effet, est consacré à déterminer les différentes espèces de causes, et c'est encore des causes que traite le Livre α. Bonitz, tout en maintenant la ponctuation traditionnelle adopte la même explication, qui est d'ailleurs celle d'Alexandre (Hayd. 74, 12 sqq). Mais qu'on supprime ou que l'on conserve la virgule devant πότερον, la construction avec τὰς αἰτίας comme antécédent de περὶ ὧν est évidemment forcée.

Nous croyons qu'on peut laisser aux mots περὶ ὧν... διηπορήσαμεν leur sens obvie : « au sujet des choses qui ont été discutées dans notre Introduction », pourvu qu'on admette que l'ἀπορία πρώτη s'étend jusqu'aux mots λεκτέον αὐτῶν. La question qui avait été agitée au Livre A, était celle de savoir en quoi pouvait consister une science à laquelle conviendrait le nom de σοφία, et puisqu'il était démontré qu'une telle science étudierait nécessairement certaines causes et certains principes (cf. 982 a1-3), quelles étaient précisément les causes et quels les principes dont cette science avait à traiter (cf. 982 a 4-6). Ayant démontré ensuite que la σοφία traitait des causes et principes premiers (cf. 982 b 8-9), mais aussi qu'on pouvait distinguer quatre genres de causes, Aristote avait enfin posé la question de savoir si la σοφία traitait de tous ensemble ou d'un seul genre de causes, et duquel (cf. 988 b 18-19). Il est impossible de méconnaître la connexité existant entre ces questions et celles que nous trouvons ici, de 995 b 5 à 13. Ce sont au fond les mêmes problèmes mais proposés dans une autre forme et surtout dans un autre but. Comme nous le disions plus haut, il s'agit ici de les discuter selon la méthode dialectique, pour en mieux dégager les données et en préparer les solutions définitives, qui se trouveront intéresser le fond même de la science cherchée. Au Livre A il était nécessaire de les résoudre immédiatement, mais partiellement, pour autant que leur solution importait à une Introduction, où il s'agissait uniquement de déterminer l'objet propre de la Métaphysique.

Ainsi donc, les mots περὶ ὧν ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις διηπορήσαμεν s'expliquent sans difficulté, si l'on peut admettre que l'ἀπορία πρώτη va jusqu'aux mots ἄλλο τι λεκτέον αὐτῶν. Mais cette hypothèse est-elle admissible ? Nous croyons qu'elle s'impose eu égard à la

structure même de la phrase. Les mots καὶ πότερον 995 b 6 n'indiquent pas une opposition suffisante par rapport aux mots πρώτη μὲν, pour pouvoir être considérés comme introduisant la deuxième aporie. La coordination de πότερον 995 b 6 et καὶ πότερον 7 est évidente, et les deux phrases dépendent l'une et l'autre de la formule ἔστι δ'ἀπορία πρώτη μὲν. L'opposition attendue, et par conséquent la fin de la première aporie ne nous paraissent nettement marquées qu'à partir des mots καὶ τοῦτο δ'αὐτὸ 995 b 13.

Les questions soulevées dans notre texte sont développées 996 a 17 — 997 a 25.

καὶ τοῦτο δ'αὐτὸ... τῶν αἰσθητῶν — Et ceci même..... les choses sensibles — 995 b 13-18.

Aucun commentateur n'explique pourquoi Aristote emploie l'expression καὶ τοῦτο δ'αὐτὸ : et ceci même. Elle se justifie, d'après nous, par la fin de l'aporie précédente, qui semble bien impliquer cette idée qu'il existe des substances d'ordre absolument différent.

L'aporie indiquée ici est développée 997 a 34 — 998 a 19.

περί τε τούτων... ταῖς οὐσίαις — Ces questions là..... des substances. — 995 b 18-20.

Cette aporie est développée 997 a 25 — 997 a 34.

Aristote appelle συμβεβηκότα καθ' αὑτά des caractères qui, bien que ne faisant point partie de l'essence d'une chose, de sa définition, lui appartiennent néanmoins nécessairement et par soi. Telle est la propriété du triangle d'avoir ses trois angles égaux à deux angles droits Cf. Meta Δ 30, 1025 a 30 sqq.

πρὸς δὲ τούτοις... ἓν ἑνὶ ἐναντίον — En outre..... et une seule autre. — 995 b 20-27.

Ces questions ne sont pas développées dans notre Livre. Elles sont traitées Γ 2, 1003 b 35 sqq — 1004 a 17 sqq, et dans tout le Livre I.

καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ — Et si les principes — 995 b 27.

Cette aporie est développée 998 a 20 — 998 b 14.

καὶ εἰ τὰ γένη — Et à supposer que ce soient les genres — 995 b 29.

τὰ ἄτομα, dans la terminologie d'Aristote, désigne soit les individus, soit les espèces dernières, qui ne se subdivisent pas en espèces plus particulières, et qu'Aristote désigne habituellement par l'expression τὰ ἄτομα εἴδη. Τὰ ἄτομα est employé ici dans le premier sens. Les ἄτομα εἴδη sont désignés, dans notre passage, par toute la phrase : ὅσα ἐπὶ τοῖς ἀτόμοις λέγεται τελευταῖα.

Saint Thomas interprète ainsi les mots καὶ μᾶλλον ἔστι παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον : et magis est vere existens quam singulare. Rolfes comprend de la même manière : und in höherem Sinne Dasein hat als das Einzelwesen. Nous croyons que ἔστι παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον signifie simplement : existe en dehors de l'individuel. Dans les développements qu'Aristote donne plus loin de l'aporie indiquée ici, il fera remarquer que, si les genres sont principes, ils doivent avoir une existence distincte et séparée des choses dont ils sont les principes : παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχή (999a 17-18). Ce passage indique évidemment le

sens exact de notre texte. Est-ce l'animal, dit Aristote, ou est-ce l'homme qui est principe ? Et développant l'idée de principe par un caractère qui lui appartient d'après 999 a 17-18, il ajoute : et existe en dehors de l'individuel ? Ce qui semble avoir égaré ici les commentateurs c'est le mot μᾶλλον. Nous interprétons : auquel des deux appartient-il plutôt qu'à l'autre d'exister en dehors de l'invididuel ? Cette explication ressort d'ailleurs clairement du passage 998b 14-999 a 23, où les mêmes idées sont reprises, et où μᾶλλον, qui y est employé plusieurs fois, a constamment le sens que nous lui donnons ici. Voyez aussi α, 994 b 19.

Cette aporie est developpée 998 b 14-999 a 23.

μάλιστα δὲ ζητητέον — Mais ce qu'il faut surtout — 995 b 31-32.

Cette aporie n'est pas développée dans notre Livre.

Pour les anciens Physiologues (cf. A, 3) rien n'existe par soi que la matière première, qu'ils supposent en acte, et dont tous les êtres ne sont que des modalités accidentelles. Comme donc rien n'existe par soi en dehors de la matière, rien aussi, en dehors d'elle, n'est cause ou principe par soi. C'est cette manière de voir qui fait l'objet de la présente aporie. Aristote demande s'il existe quelque chose, en dehors de la matière, qui soit principe par soi, et c'est à dire quelque autre principe qui existe par soi comme la matière. Aristote a certainement en vue la forme substantielle. Il demande ensuite si un tel principe peut exister séparément. Puis (à supposer qu'il existât des formes séparées), s'il en existe une seule ou plusieurs. On voit que cette aporie soulève un problème capital de la Métaphysique. C'est d'ailleurs ce qu'Aristote laisse entendre assez claire-

ment par les expressions qu'il emploie ici : μάλιστα δὲ ζητητέον καὶ πραγματευτέον.

καὶ πότερον ἔστι τι — Et s'il existe quelque chose — 995 b 34.

Le mot τὸ σύνολον désigne la substance concrète, composée de matière et de forme (cf. Meta Z 1037 a 30) Telle est d'ailleurs l'explication fournie dans notre passage même par Aristote, car ce qui est attribué à la matière, c'est sa détermination formelle (cf. Z 1029 a 20-24).

A ne considérer que les mots καὶ πότερον ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον, il pourrait sembler que cette aporie se confond avec la précédente, tout au moins avec la question de savoir s'il peut exister des formes séparées. On sait que cette question est résolue par Aristote affirmativement (cf. H, 1042 a 31). Mais le développement de notre aporie au Chapitre IV (999 a 24 b 24) montre que l'auteur a directement en vue une question tout autre, celle de savoir si la matière des êtres matériels, et surtout si la forme de ces êtres existe à part d'eux (doctrine des Idées). Selon Aristote, ni la matière ni la forme des êtres matériels n'ont d'existence séparée (cf. Phys, IV, 209 b 23). Du reste, les derniers mots de notre texte même : ἢ τῶν μὲν τῶν δ'οὔ indiquent clairement qu'il s'agit ici principalement des Idées.

ἔτι αἱ ἀρχαὶ — De plus, si les principes — 996 a 1.

Aristote appelle unité numérique l'unité de l'individu (le nombre étant essentiellement composé d'unités homogènes, l'individu seul peut constituer une véritable

unité numérique), et unité spécifique l'unité de l'espèce. D'autre part, un ensemble de choses est dit numériquement limité, quand il forme un ensemble limité et que les unités dont il est composé sont des unités numériques, c. à. d. des individus ; il est dit spécifiquement limité quand il constitue un ensemble également limité, mais dont les unités sont des espèces, dont chacune est indéfiniment multipliable en individus. Dès lors, demander si les principes sont limités numériquement ou spécifiquement,c'est demander si chaque principe est un individu ou bien une espèce. La question se pose, dit Aristote, tant au sujet des principes formels (αἱ ἐν τοῖς λόγοις) qu'au sujet des principes matériels. Pour comprendre comment la question peut se poser au sujet des principes formels, il faut encore songer à la théorie de Platon, qui érige en individualités séparées les essences des choses. Cette aporie est développée 999 b 24 — 1000 a 4.

καὶ πότερον τῶν φθαρτῶν — Et si les principes des choses corruptibles — 996 a 2-3.

Cette aporie est développée 1000 a 5— 1001 a 3.

ἔτι δὲ τὸ πάντων — Ensuite, question la plus difficile — 996 a 4.

Cf. notre Commentaire de A, chap. 5, 987 a 15-16 et chap. 6, 987 b 22. Cette aporie est développée 1001 a 4 — 1001 b 25.

καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ — Et si les principes ont la nature — 996 a 9.

Cette aporie est développée 1003 a 6-17.

καὶ δυνάμει — et s'ils sont en puissance — 996 a 10-11.

Cette aporie est développée 1002 b 32 — 1003 a 6, sauf la question ἔτι πότερον ἄλλως ἢ κατὰ κίνησιν.

Alexandre propose successivement trois explications différentes de ces derniers mots : Aristote, dit-il, demande si tous les principes ont leur causalité τῷ κινεῖν — ou bien il demande si les principes peuvent causer quelque chose tout en étant immobiles — ou bien il demande si les principes sont soumis au changement. (Hayd. 180, 18-24). La première de ces interprétations suppose un changement de construction assez peu naturel. Il faudrait entendre : ἔτι πότερον αἱ ἀρχαὶ εἰσὶν ἀρχαὶ ἄλλως ἢ κατὰ κίνησιν. Quant aux explications qu'Alexandre propose ensuite, elles nous paraissent absolument inadmissibles. εἶναι κατὰ κίνησιν ne peut guère signifier : être en mouvement, et en tout cas εἶναι ἄλλως ἢ κατὰ κίνησιν ne peut pas vouloir dire : être immobile, être immuable. Nous croyons que la seule interprétation satisfaisante consiste à considérer les mots ἄλλως ἢ κατὰ κίνησιν comme déterminant ἐνεργείᾳ. D'après cela, la question soulevée est celle de savoir si, en admettant que les principes soient en acte, cet acte est celui du mouvement, ou si les principes sont en acte d'une autre manière. L'emploi de κατὰ dans notre texte, est celui que Bonitz définit comme suit dans son Index Ar. (369) : Aristoteles præp. κατὰ cum accus. usurpat ad significandam eam rationem qua universale refertur ad speciale.

Aussi bien, les textes suivants où Aristote rapproche les notions ἐνέργεια et κίνησις justifient amplement l'aporie qui, d'après notre interprétation, est présentée ici. Meta. θ, 3, 1047 a 30-32 : ἐλήλυθεν ἡ ἐνέργεια τοὔνομα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα, δοκεῖ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι — Id. θ, 6, 1048 b 8 : ἐνεργείᾳ λέγεται τὰ μὲν ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ'ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην — περὶ ψυχῆς, γ, 7, 431 a 6 : ἡ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ'ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου — Eth. Nic. η, 13, 1153 a 16 : οὐ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας.

πρὸς δὲ τούτοις — De plus, si les nombres — 996 a 3-4.

Cette aporie est développée 1001 b 26 — 1002 b 11.

CHAPITRE II.

μιᾶς μὲν γὰρ — Comment, en effet — 996 a 20.

Aristote exprime en plusieurs endroits de ses ouvrages cette idée, que la connaissance des contraires appartient à une seule et même science (Cf. Meta. Γ 2, 1004 a 9 ; K 3, 1061 a 19). D'après cela, l'argument présenté ici consisterait, suivant Alexandre, dans le paralogisme que voici : les choses diverses qui sont contraires entre elles, appartiennent à une seule et même science ; donc les choses diverses qui ne sont pas contraires entre elles, n'appartiennent pas à une seule et même science (Hayd. 181, 2-19). « Sed non videtur rationabile, dit à propos de la même interprétation S. Thomas, quod in tanta re tantus philosophus tam frivolam et parum apparentem rationem induxisset » (ad loc.). En réalité le sophisme repose sur une équivoque, comme S. Thomas l'a fort bien remarqué. Demander si des choses différentes font l'objet d'une seule et même science, c'est une question qui peut être faite en plusieurs sens, comportant des solutions opposées. Alors donc que la question est générale, Aristote, au lieu de faire les distinctions nécessaires, argumente comme si la question était posée dans ce sens particulier : est-ce que la connaissance d'un principe implique la connaissance des autres ? Posée ainsi, la question comporte le doute soulevé par Aristote. On ne voit pas comment la connaissance d'un principe premier impliquerait celle des autres principes premiers, à moins qu'ils ne fussent contraires entre eux.

Quant aux contraires, c'est en plusieurs sens que l'on peut dire d'eux qu'ils appartiennent à une seule et

même science (car ils ont un sujet commun et sont d'un même genre), mais c'est principalement dans le sens qui nous intéresse ici, car la connaissance d'un contraire implique la connaissance de l'autre. — Cf. Thém. 161, 26 : τῶν ἐναντίων μία ἐστὶν ἐπιστήμη καὶ μία ἄγνοια · ὁ γὰρ τὸ ἀγαθὸν ὡς ὠφέλιμον γιγνώσκων, καὶ τὸ κακὸν ὅτι βλαβερὸν συνεπίσταται, καὶ ὁ περὶ θάτερον ἐξαπατώμενος ἐξαπατᾶται καὶ περὶ θάτερον.

ἔτι δὲ πολλοῖς — De plus, il y a beaucoup d'êtres — 996 a 21.

Voici comment Alexandre développe ce nouvel argument : l'argument, dit-il, est destiné, comme le précédent, à démontrer qu'il n'y a pas une science qui connaisse à la fois toutes les causes ; et il est fondé sur la considération des objets de science. Il consiste à dire que tout objet de science n'a pas tous les genres de causes, que d'autre part chaque science ne connaît que ses objets propres, que par conséquent chaque science ne connaît que les causes qu'elle rencontre dans ses objets propres, et que dès lors une science différente connaîtra des causes différentes, savoir celles qui se trouvent dans ses objets propres (Hayd. 181, 25 sqq).

Ainsi présenté l'argument est facile à réfuter : de ce que certaines sciences ne connaissent pas toutes les causes, il ne s'ensuit nullement qu'aucune science ne les connaisse toutes. Et c'est ce que répond Alexandre (Hayd. 182, 38 sqq). De même Bonitz : in altera argumentatione, dit-il, quoniam a particulari ad universale fit conclusio, omnis desideratur concludendi necessitas (ad loc.).

Cette interprétation attribue encore à Aristote un sophisme trop puéril. Sans doute, les objections qu'il

fait ici sont dialectiques, mais encore faut-il supposer qu'elles avaient pour Aristote quelque apparence de force ; et il n'y a rien de pareil dans le raisonnement qu'on lui attribue.

Il semble que l'argument soit basé sur la même équivoque que le précédent. Si l'on entend que les principes font l'objet d'une même science à la façon des contraires, en sorte que la science de l'un implique nécessairement la science de l'autre, on peut objecter que certaines choses n'ont pas tous les genres de causes, que par conséquent certaines sciences (celles qui s'occupent de ces choses là) connaissent certaines causes sans connaître les autres.

Cette interprétation, croyons-nous, ne diffère pas essentiellement de celle que propose S. Thomas. Le second argument, dit-il en substance, est le suivant : lorsque des choses diverses font l'objet d'une seule et même science, toute science qui considère l'une de ces choses, considère aussi les autres, comme on le voit au sujet des contraires. Or on ne peut pas dire que toute science qui considère une des causes, considère aussi les autres. Donc les quatre causes ne font pas l'objet d'une seule et même science (Comm. ad loc.).

τίνα γὰρ τρόπον — Car comment serait-il possible — 996 a 22.

Rolfes fait dépendre τοῖς ἀκινήτοις de οἷόν τε, comme si Aristote avait voulu dire que les choses immobiles ne peuvent pas être le principe du mouvement ni être le Bien. Le contresens est évident. Ce qu'Aristote se propose de démontrer ici, c'est que certaines choses n'ont point pour principes tous les genres de causes. C'est d'ailleurs ce qu'il démontre en effet par les

raisonnements qui suivent, et l'on ne voit pas comment son argumentation pourrait servir à démontrer que les choses immobiles ne peuvent pas être elles mêmes causes de mouvement ou causes finales.

— φύσιν, dans τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, semble bien avoir le sens qu'il a dans les exemples cités Ind. Arist. V° φύσις, 3, h. et au sujet desquels Bonitz s'exprime comme suit : haud raro in exemplis, qualia attulimus, notio voc. φύσις adeo delitescit, ut meram periphrasin nominis esse putes.

εἴπερ ἅπαν — puisque tout ce qui est bon — 996 a 23.

Les mots καθ' αὐτὸ καὶ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν sont ajoutés pour désigner le Bien-Principe, duquel seul il s'agit ici, puisqu'il s'agit de la cause finale, « ad excludendum, dit S. Thomas, bonum utile, quod non dicitur de fine sed magis de eo quod est ad finem ».

οὐδ' εἶναί τι αὐτοαγαθόν — ni du Bien par soi — 996 a 28-29.

Nous croyons, avec Alexandre (Hayd. 182, 6 et 20-23) qu'il ne s'agit pas ici du Bien-en-soi des Platoniciens, mais de cela même qu'Aristote vient de désigner par les mots : ce qui est bon par soi et par sa propre nature.

ἀλλὰ μὴν εἴ γε πλείους — Mais s'il y a plusieurs sciences — 996 b 1-2.

A partir d'ici jusqu'aux mots τούτων ἕκαστον 996 b

25, Aristote expose les inconvénients qui se présentent en admettant que les causes différentes fassent l'objet de sciences différentes. L'idée qu'il va développer est celle-ci : les critères auxquels on reconnaît la σοφία, ne permettent de l'assimiler à aucune des prétendues sciences de causes, si l'on admet l'existence de sciences différentes pour les différentes espèces de causes ; car alors, selon qu'on envisagera l'un ou l'autre de ces critères, la σοφία sera une science différente (996 b 8-22) ; il arrivera même que des sciences différentes seront désignées par le même criterium (996 b 22-25) ; et en somme l'hypothèse en question ne va à rien de moins qu'à rendre problématique l'existence même de la σοφία.

ἢ τίνα μάλιστα — ou qui faut-il considérer — 996 b 3-4.

Sur la question principale, qui est de savoir comment il pourra y avoir une science qui réponde à la définition de la σοφία, Aristote greffe cette autre question, non moins embarrassante : comment, dans l'hypothèse envisagée (celle de la pluralité des sciences des causes), déterminer quel est celui qui possède la science véritable de quelque objet que ce soit ? La phrase ἐνδέχεται γὰρ κ. τ. λ. sert à montrer que cette question se pose en vertu de la nature même des choses : car posséder la science de quelque objet que ce soit, c'est en connaître les causes. Or il se fait que certains êtres ont plusieurs causes, et même il en est qui les ont toutes. L'argumentation qui suit est directement destinée, comme nous le disons dans la note ci-dessus, à montrer qu'en admettant des sciences différentes pour des causes différentes, on ne peut plus déterminer quelle science sera la σοφία ; mais les raisonnements d'Aristote, du moins ceux que nous trouvons 996 b

14-25, démontrent du même coup que la science véritable d'un seul et même objet pourra appartenir, dans l'hypothèse critiquée, à des sciences différentes, en sorte que cette hypothèse tendrait à faire douter qu'il existât une science une de quelque chose que ce fût.

οὗ δ' ἕνεκα, τὸ ἔργον — puis la cause finale, qui est l'ouvrage — 996 b 7.

Bonitz explique comme suit : opus non est intelligendum id quod facit ædificator ; hoc enim esset ipsum ædificium, quod non potest dici finis ædificii, sed potius id opus quod facit domus : ἡ τῆς οἰκίας ἐνέργεια, scil. ut sit ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωμάτων καὶ χρημάτων. On sent combien une telle interprétation est forcée. Aristote ne peut pas avoir parlé « de l'œuvre accomplie par la maison ». Schwegler traduit : das Bauwerk, et Rolfes pareillement : das Werk. Nous avons suivi cette dernière interprétation. Bonitz considère à tort comme inadmissible que la fin de la maison ce soit la maison. Rien n'est plus conforme aux doctrines Aristotéliciennes. A proprement parler il n'y a d'autre fin de la maison que la fin de la maison en devenir, car il n'y a de fin que du devenir des choses. Et la fin de la maison en devenir, c'est la maison réalisée, ce qu'Aristote appelle τὸ ἔργον, l'ouvrage.

ὁ λόγος — sa définition — 996 b 8.

Comme la définition d'une chose indique ce que la chose est, la cause formelle ici est donc encore : la maison. Il n'y a pas lieu de s'étonner que la fin et la forme soient numériquement les mêmes ; cela encore

est strictement Aristotélicien : la fin de l'être n'est autre que sa forme ; mais la causalité de la forme et celle de la fin n'en sont pas moins absolument distinctes. Tandis que la fin n'a de relation qu'avec la chose en devenir, la forme comme telle ne se conçoit que dans l'être constitué ; elle exerce sa causalité propre au sein du composé conçu à l'état statique (Cf. Mansion, Introduction à la Phys. Ar. pp. 135, 143, 165).

ὧν ἀποδείξεις εἰσί — dont il y a des démonstrations — 996 b 19-20.

Il s'agit des propriétés (Cf. Anal. Post. II 3 et 4). Aristote a fait remarquer plus haut, que la connaissance la plus parfaite d'un objet considéré, c'est la connaissance de son essence, non de ses propriétés. Mais ces propriétés elles-mêmes ont une certaine essence, une définition, et c'est cette définition qui donne la véritable connaissance de ces propriétés. Cela encore, selon Aristote, prouve que la connaissance véritable des choses consiste dans la connaissance de leur essence.

οἷον τί ἐστι — par exemple quand nous savons — 996 b 20-21.

Un rectangle a la propriété suivante : en construisant un carré ayant pour côté la ligne moyenne entre les deux côtés du rectangle, on obtient une superficie égale à celle du rectangle. Aristote appelle cette opération « carrer », et il la définit : la découverte de la ligne moyenne (cf. De anima II, 2, 413 a 16-20).

ὥστ' ἄλλης — En sorte que l'étude — 996 b 24.

Les anciens ont fort bien remarqué que cette phrase ne pouvait pas servir de conclusion générale aux considérations qui précèdent (cf. Alex. Hayd. 186, 15 sqq). Elles tendent en effet à démontrer, qu'en admettant l'hypothèse selon laquelle des causes différentes font l'objet de sciences différentes, il devient impossible de déterminer l'objet de la σοφία ; or la conclusion que nous trouvons ici est tout autre. Après avoir exposé plusieurs solutions de cette difficulté, toutes également inadmissibles d'ailleurs, Alexandre exprime l'avis qu'il faut peut être lire : ὥστε οὐκ ἄλλης κ. τ. λ.

Nous croyons que la phrase qui nous occupe peut être expliquée sans aucune modification du texte. Il suffit d'y voir une conclusion tirée non pas de tout le développement qui précède, mais simplement de la phrase τοῦτο δ'ἕτερον καὶ ἀντικείμενον τῷ τέλει. Si l'on adopte notre manière de voir, on obtient pour tout le passage, 996 b 8-25 la suite d'idées que voici, qui nous paraît satisfaisante : Etant donné que la σοφία est la science qui commande aux autres, il semble qu'elle soit la science de la fin ; d'autre part, comme science des choses les plus connaissables, elle paraît avoir pour objet l'essence ; enfin, encore comme science des choses les plus connaissables, la σοφία doit être la science de la cause efficiente. Or la cause efficiente est une cause distincte de l'essence, et aussi de la fin, à laquelle même elle s'oppose, en sorte que d'après l'hypothèse envisagée ces trois causes font l'objet de trois sciences différentes.

ἀλλὰ μὴν — Maintenant, est-ce à — 996 b 26.

Le contexte montre clairement qu'il faut entendre

la question comme suit : est-ce une seule et même science qui traite à la fois et des axiomes et de la substance ? (Cf. 996 b 31-32).

Τί γὰρ μᾶλλον — Car pourquoi appartiendrait-il — 996 b 33.

Christ met en note : exspectes μᾶλλον ταύτης ἢ γεωμετρίας. Erreur évidente, car le sophisme d'Aristote est celui-ci : il n'appartient en propre à aucune science déterminée de traiter des axiomes ; pourquoi la géométrie par exemple aurait-elle à en traiter plutôt que toute autre science ? Si donc aucune science ne peut avoir un titre particulier à l'étude des axiomes, cette étude ne peut non plus appartenir en propre à la science des substances. Schwegler s'est trompé comme Christ ; il proposait de lire : τί γὰρ μᾶλλον σοφίας.

ἀπασῶν δὲ μὴ ἐνδέχεται — et si d'autre part il est impossible — 996 b 35— 997 a 1.

L'argument que l'étude des axiomes n'appartient en propre à aucune science déterminée, comporterait simplement la conclusion formulée par Aristote : que la science des substances n'a pas pour objet propre de traiter des axiomes. Mais il s'agissait de démontrer que la science des substances n'en traite nullement. Et puisque toutes les sciences sont mises à cet égard sur le même pied, ce qu'il fallait donc montrer encore, c'est que l'étude des axiomes n'est pas l'objet commun de toutes les sciences. Voilà pourquoi Aristote intercale ici les mots : « et que d'autre part il est inadmissible que toutes les sciences traitent des axiomes », mais il

continue sa phrase sans tenir compte de cet élément nouveau, laissant au lecteur le soin d'achever la conclusion. Quant à l'idée même qu'expriment les mots ἁπασῶν δὲ μὴ ἐνδέχεται, S. Thomas la justifie comme suit : quia sic sequeretur quod idem tractaretur in diversis scientiis, quod est superfluum (ad loc).

ἅμα δε καὶ τίνα τρόπον — Du reste, quel genre — 997 a 2-3.

L'argument qu'Aristote va développer est celui-ci : Et d'ailleurs il ne peut pas y avoir de science des axiomes. Il y a deux genres de sciences : la science par définition et la science par démonstration (cf. Anal. Post. I 3 et II 3, 4). La science des axiomes ne pourrait être ni l'une ni l'autre. Et d'abord, elle ne pourrait pas être une science par définition. En effet, ce qui fait l'objet des définitions c'est l'essence des choses ; elles servent a apprendre ce qu'une chose est. Mais il n'est pas besoin de cela pour savoir en quoi consiste chaque axiome ; nous savons cela, dit Aristote, sans qu'une science spéciale doive nous l'apprendre (καὶ νῦν). Soit l'axiome : « une chose ne peut pas en même temps être et n'être pas », que faut-il de plus que l'énoncé même de cet axiome pour savoir en quoi il consiste ? Aussi-bien, ajoute Aristote, puisque les autres sciences se servent de ces principes, c'est qu'elles les connaissent, c'est qu'elles savent en quoi ils consistent.

εἰ δ' ἀποδεικτικὴ — Que si ces principes font l'objet — 997 a 5.

D'autre part on ne conçoit pas qu'il existe des axio-

mes une science par démonstration. La preuve qu'en donne Aristote revient à l'argumentation suivante : S'il y a une science des axiomes par démonstration, il faudra admettre que tous les axiomes qui existent sont propres au genre de choses qui fera l'objet de la science en question. En effet : dans les démonstrations de cette science, les uns serviront de principes de démonstration (ἀξιώματ') les autres seront les propriétés (πάθη) qu'elle démontre. Or, les ἀξιώματα employés dans une science, et les πάθη qu'elle démontre appartiennent en propre, les uns comme les autres, au genre de choses que cette science a pour objet. Ainsi donc, s'il y a une science des axiomes par démonstration, tous les axiomes qui existent appartiendront en propre à un seul et même genre de choses, celui qui fera l'objet de la dite science.

Or cela est absurde : car il s'ensuivrait que toutes les sciences par démonstration ont en définitive le même genre de choses pour objet. Cette conséquence s'impose, puisque toutes les sciences emploient les axiomes, et puisque aucune science, comme nous venons de le dire, ne peut employer d'autre axiomes que ceux qui sont propres au genre de choses qu'elle a pour objet.

On voit que le raisonnement d'Aristote repose sur cette proposition, qui n'est d'ailleurs pas expressément formulée dans le texte : les propriétés (πάθη) que démontre une science, et les principes de démonstration (ἀξιώματα) qu'elle emploie, appartiennent en propre au genre de choses qui fait l'objet de cette science. Ce principe n'offre aucune difficulté en ce qui concerne les πάθη. Mais quant aux axiomes, il y a équivoque. On doit distinguer les axiomes spéciaux et les axiomes généraux. Pour les premiers encore, pas de difficulté : ils appartiennent en propre au genre de choses traité par la science qui les emploie. Il en est autrement des

axiomes généraux ; ceux là n'appartiennent en propre au genre qui fait l'objet d'une science spéciale, qu'en tant précisément qu'ils sont employés par cette science, et c'est à dire dans le sens restreint où ils sont pris par chaque science spéciale (Cf. Hamelin, Le Système d'Aristote, p. 247). Le principe, que les axiomes se restreignent aux limites du genre sur lequel porte la science qui les emploie (cf. anal. Post. I 9, 76 a 22), n'est donc pas vrai absolument. Le sophisme d'Aristote consiste à supposer ce principe admis dans un sens absolu.

καὶ τὰ μὲν πάθη — les uns soient propriétés — 997 a 6-7.

Ce que démontre chaque science, c'est les propriétés appartenant au genre qu'elle a pour objet, et qui sert de sujet (ὑποκείμενον) à ces propriétés. Ces propriétés seraient, dans la science démonstrative des axiomes, les axiomes mêmes, puisque c'est eux précisément qu'elle aurait à démontrer. Non pas tous cependant : quelques uns d'entre eux devant jouer, dans la science en question, leur rôle propre d'axiomes ou principes de démonstration. Sans axiomes, en effet, aucune démonstration n'est possible, et d'ailleurs, comme Aristote le fait remarquer entre parenthèse, il ne peut y avoir de démonstration de tous les axiomes.

περὶ πάντων γὰρ — car il ne peut pas y avoir — 997 a 7.

Alexandre fait remarquer que l'argumentation d'Aristote aurait pu partir de ce point particulier, et consister à faire voir que l'hypothèse d'une science démon-

strative des axiomes conduisait à un processus in infinitum, parce que pareille science aurait besoin d'axiomes pour ses propres démonstrations (Hayd. 189, 31-32). S. Thomas, qui fait la même remarque, pense qu'Aristote a négligé cette objection comme trop évidente. Quoi qu'il en soit, l'argument du Stagirite, comme nous venons de le voir, est tout autre.

ἀνάγκη γὰρ — En effet, la démonstration — 997 a 8.

La démonstration a pour objet, selon la doctrine d'Aristote, de faire connaître les propriétés (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτά, τὰ πάθη) d'une essence donnée (τὸ γένος). Ces propriétés, elle les tire des axiomes, par syllogisme (Anal. Post. I, 7, 75 a 39 sqq — Id. I, 10, 76 b 11 et 76 b 21). Il y a donc nécessairement dans toute démonstration, d'abord les axiomes, d'où (ἐκ τινῶν) elle dérive ses raisonnements, puis une essence, un genre au sujet duquel (περί τι) la démonstration a lieu, enfin des propriétés, qui sont ce que la démonstration fait connaître, ce dont (τινῶν) elle est la démonstration.

τὸ δὲ μίαν ... εἴτ' ἐκ τούτων μία — D'autre part il n'est pas admissible .... composée de ces deux — 997 a 17-25.

S'il existe une science, dit Aristote, qui traite à la fois de toutes les substances, il s'ensuivra qu'il appartient à une seule et même science démonstrative de prouver toutes les propriétés des êtres, conséquence absurde, puisqu'il n'y aurait plus alors de sciences distinctes, mais une seule science universelle.

Le raisonnement employé par Aristote est basé sur la notion même de la science démonstrative, qu'il rap-

pelle encore ici : une telle science, dit-il, a pour objet, en partant des axiomes, de déterminer, au sujet d'une certaine matière, les propriétés qui lui appartiennent. Cela étant, poursuit Aristote, si le sujet des propriétés à démontrer est un seul et même genre, et si en outre les principes d'où les démonstrations des diverses propriétés doivent être tirées sont les mêmes (Aristote suppose d'ailleurs admis que ces principes sont nécessairement les mêmes, puisque ces principes sont toujours les κοιναὶ δόξαι) ce sera une seule et même science qui déduira toutes les propriétés à démontrer.

Et en effet : dans l'hypothèse considérée, d'abord les choses au sujet desquelles les démonstrations ont lieu, font nécessairement l'objet d'une seule et même science. La raison de cela, qu'Aristote n'indique pas, c'est que ces choses forment un seul et même genre, et que les choses d'un même genre font l'objet d'une seule science : ἑνὸς γένους μία ἡ ἐπιστήμη (Cf. Meta. Γ 2, 1003 b 19). Ensuite, les principes d'où les démonstrations seront tirées, feront également l'objet d'une seule et même science. Cela résulte de ce que ces principes sont les mêmes (ἐκ τῶν αὐτῶν δοξῶν 997 a 22). Et d'ailleurs, les axiomes communs font nécessairement l'objet d'une seule et même science (Cf. Meta. Γ 3). Quant à la question de savoir, si cette science des axiomes desquels les démonstrations seront tirées, est ou non la même que la science des choses au sujet desquelles les démonstrations auront lieu, c'est ce qu'Aristote ne croit pas devoir décider (εἴτε τῆς αὐτῆς εἴτε ἄλλης). Ce qui importe, c'est que les choses auxquelles appartiennent toutes les propriétés à démontrer, fassent l'objet d'une seule science, et que ce soit aussi une seule science qui connaisse les principes servant à démontrer toutes ces propriétés. Cela suffit pour la conclusion qu'il va maintenant formuler : donc il appartiendra aussi

à une seule science de déterminer toutes les propriétés dans le cas envisagé. En effet, comme Aristote le fait remarquer, la science des propriétés ne sera pas autre chose que les deux sciences dont il vient d'être question ou, si l'on veut, une science unique composée de ces deux là (εἴτ' αὐταὶ θεωροῦσιν εἴτ' ἐκ τούτων μία). Si donc, quelles que soient les propriétés à démontrer, la science des axiomes reste la même, et pareillement la science des choses auxquelles appartiennent les propriétés à démontrer, la science de ces propriétés sera aussi la même pour toutes.

En laissant en suspens la question de savoir si cette dernière science sera une science unique, composée de la science du genre et de la science des axiomes, ou si elle sera plusieurs sciences, c. à d. ces deux là, Aristote indique clairement en quel sens il faut entendre la conclusion où il arrive : que les propriétés appartenant à un même genre de choses feront l'objet d'une seule et même science. Cela doit être entendu en ce sens, que des propriétés différentes ne feront pas l'objet de sciences différentes. Prise dans un sens plus absolu, la conclusion dépasserait d'ailleurs les prémisses du raisonnement.

Il est sans doute inutile de justifier cette idée d'Aristote, que la science des propriétés ne sera pas autre chose que la science des axiomes et la science du genre, ou du moins une science composée de l'une et de l'autre. Il est évident que pour déduire les propriétés appartenant à un certain genre ou à une essence, il suffit de connaître cette essence et les axiomes.

Maintenant, ce qu'Aristote avait à prouver, c'était que, s'il existe une seule science de toutes les substances, il existe aussi une seule science de toutes les propriétés. En réalité, il a seulement démontré que les propriétés appartenant à un seul et même genre font l'ob-

jet d'une seule et même science. Mais la proposition omise est facile à suppléer : si toutes les substances font l'objet d'une seule science, elles font partie d'un même genre, en vertu du principe que nous avons rappelé plus haut : ἑνὸς γένους μία ἡ ἐπιστήμη.

Notre interprétation de tout ce passage s'éloigne considérablement de celle d'Alexandre , adoptée, du moins dans les lignes essentielles, par Bonitz. Cette interprétation n'offre aucune suite d'idées satisfaisante. A notre avis, elle est même, sur plusieurs points, inférieure à celle de Syrianus, que nous avons suivie en partie. Schwegler s'égare manifestement en supposant que tout ce qui suit les mots περὶ οὖν τὸ αὐτὸ γένος se rapporte à la question introduite par les mots ἔτι δὲ πότερον 997 a 25. A en juger par la traduction qu'il donne de ce passage difficile, Rolfes l'entend comme nous, sauf quant à la fin, où il fait de τὰ συμβεβηκότα (997 a 24) le complément direct de θεωροῦσιν. Nous croyons que τὰ συμβεβηκότα est le sujet de μιᾶς ἐστὶ θεωρῆσαι sous-entendu.

ἔτι δὲ πότερον — Ensuite, il faut examiner — 997 a 25

Aristote demande si la science dont il s'agit (ἡ θεωρία), c'est à dire la Philosophie première, traite seulement des substances, ou si elle traite en même temps et des substances et de leurs propriétés.

Pour les mots οὐ δοκεῖ δὲ κ. τ. λ. cf. Anal. Post. II, 3 sqq.

καὶ πότερον μοναχῶς — et s'il en existe d'une seule sorte — 997 a 35.

Et si c'est d'une seule façon (qu'il existe des sub-

stances en dehors des substances sensibles), c. à d. s'il n'existe qu'un seul genre de substances distinctes des substances sensibles, ou s'il existe des genres de substances plus nombreux, c'est-à-dire s'il y en a plus de deux. Alexandre (Hayd. 176, 9 sqq.) interprète : ou s'il existe plusieurs genres de substances en dehors des substances sensibles. De même Bonitz. Cette interprétation ne modifie nullement le sens de la phrase, mais elle n'est pas justifiée au point de vue grammatical. Τῶν οὐσιῶν ne peut pas signifier : τῶν οὐσιῶν τῶν παρὰ τὰς αἰσθητάς.

καὶ τὰ μεταξύ — ainsi que les Choses Intermédiaires — 997 b 2.

Cf. notre commentaire de A 6, 987 b 15.

τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ — dans le monde — 997 b 4-5

Alex : παρὰ τὰς αἰσθητάς τε καὶ ἐν τῷ κόσμῳ (οὐρανὸν γὰρ τὸν κόσμον λέγει) Hayd. 196, 32 sqq.

ἄλλο δ'οὐδέν — et ils ne disent rien d'autre — 997 b 9.

Alex. : λέγουσιν περὶ αὐτῶν (Hayd. 197, 10).

ἕκαστον τῶν ἄλλων γενῶν — chacun des autres genres — 997 b 15.

Il résulte de ce qui suit, qu'Aristote entend par là non seulement les autres choses qui font l'objet de la

Géométrie, mais encore toutes celles qui font l'objet des Mathématiques en général, et selon Aristote l'Astronomie (Meta λ 8, 1073 b 4), l'Optique et l'Harmonique (Anal. Post. I, 13, 79 a 1) sont des branches des Mathématiques. On sait que d'après Platon, les choses sur lesquelles s'exercent les raisonnements du Mathématicien, ne sont ni des choses sensibles ni des Idées, mais constituent un troisième type d'existence : les Choses Intermédiaires. Aristote soutient que s'il existe de tels êtres comme objets de la Géométrie, il doit en exister aussi pour l'Astronomie et les autres sciences du même genre, puisque elles aussi sont des branches des Mathématiques.

παρὰ τὸν αἰσθητὸν οὐρανόν — en dehors du ciel sensible — 997 b 17.

On peut se demander pourquoi Arsistote n'ajoute pas « et en dehors du ciel en soi ». Cette petite difficulté semble avoir échappé en général aux commentateurs. Ils interprètent simplement le passage qui nous occupe, comme s'il portait « et en dehors du ciel en soi ». Voici par exemple la paraphrase de Robin : Comme l'astronomie est une science mathématique, il faudra admettre qu'il y a un ciel intermédiaire, un soleil et une lune intermédiaires, entre ces choses en soi et les mêmes choses sensibles (cf. op. cit. p. 211).

Nous croyons qu'Aristote n'envisage pas ici l'existence d'un ciel en soi comme découlant de la théorie des Idées. De même pour la lune et le soleil. Et en définitive, selon la théorie de Platon, il n'y a pas d'Idées des choses individuelles, l'Idée étant ἓν ἐπὶ πολλῶν ; or il n'y a qu'un seul ciel, une seule lune, un seul soleil sensibles. Si notre explication est fondée, on comprend

aussi mieux comment Aristote a pu présenter l'argument qu'il développe ici, comme spécialement dirigé contre la doctrine des êtres intermédiaires. Si la théorie des Idées admettait l'existence d'Idées du ciel ou de la lune ou du soleil, l'objection soulevée par Aristote ne serait point particulière à la théorie des êtres intermédiaires. L'impossiblité d'être soit mobile soit immobile, existerait aussi bien pour l'Idée du ciel ou de la lune ou du soleil, que pour leurs Intermédiaires.

οὐδὲ γὰρ ἀκίνητον — il n'est pas admissible que ce ciel soit immobile — 997 b 19.

D'une part, les objets de l'astronomie ne peuvent pas être immobiles ; ce qu'étudie l'astronomie c'est précisément le mouvement du ciel et des astres. D'autre part, il est absolument impossible que des Intermédiaires soient mobiles, étant immatériels.

διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας — pour les mêmes raisons — 997 b 22-23.

Savoir : parce que la notion même de ces choses implique des éléments incompatibles avec l'immatérialité des êtres intermédiaires. πῶς γὰρ οἷόν τε, dit Alexandre, ὁρατά τινα εἶναι μὴ αἰσθητά, περὶ ἃ ἡ ὀπτική, ἢ ἀκουστὰ μὴ αἰσθητά, περὶ ἃ ἡ ἁρμονική ; τὸ γὰρ ὀπτικῇ εἶναι τὸ περὶ ὁρατῶν λέγειν, καὶ τὸ ἁρμονικῇ τὸ περὶ ἀκουστῶν (Hayd. 198, 23 sqq). Si les objets de ces sciences sont des êtres intermédiaires, il y aura donc des êtres intermédiaires sensibles.

καὶ αἰσθήσεις — et des sensations intermédiaires — 997 b 23.

Aristote considère comme évident que s'il y a des êtres intermédiaires sensibles (αἰσθητὰ) il y a aussi des sensations intermédiaires. Et s'il en est ainsi, dit-il, il y a aussi des animaux intermédiaires (pour servir de sujets aux sensations intermédiaires).

ἀπορήσειε δ'ἄν τις — Il serait difficile aussi de dire — 997 b 24-25.

Voici une nouvelle difficulté dans la théorie des êtres intermédiaires. Quels sont, parmi les êtres, ceux en dehors desquels existent de ces choses intermédiaires donnant lieu à des sciences intermédiaires ? Question insoluble, car en raisonnant sur les données que nous fournissent les Platoniciens, on aboutit ici à l'absurde. D'après ce que les Platoniciens nous disent de la différence entre les objets de la Géodésie et les objets de la Géométrie, il existera de ces choses intermédiaires pour tous les êtres, et des sciences intermédiaires dans tous les genres de connaissances. En effet, la seule différence qu'ils mettent entre les figures de la Géodésie et celles de la Géométrie, c'est que les premières sont sensibles et les dernières non-sensibles. Mais, si pareille distinction doit donner lieu à trois sciences et à trois ordres d'objets, il doit y avoir trois sciences et trois ordres d'objets partout où cette distinction se présente. Or elle peut être faite dans tout les domaines. En médecine par exemple, on distingue également les objets sensibles et les objets abstraits du sensible. Il y aura donc là aussi trois sciences et trois sortes de choses saines.

On voit que le raisonnement d'Aristote est basé sur la supposition qu'il prête aux Platoniciens, et d'après laquelle les conceptions Géométriques ne seraient que de simples abstractions des objets réalisés dans l'ordre sensible. Ce n'est pas là, assurément, l'opinion d'Aristote lui-même. Les considérations qu'il développe 997 b 34 — 998 a 6, montrent clairement que pour lui les notions géométriques ne diffèrent pas seulement des choses sensibles comme l'abstrait diffère du concret. Aristote admet qu'il n'existe pas, dans l'ordre sensible, de choses correspondant aux définitions des géomètres.

ἅμα δ'οὐδὲ τοῦτο ἀληθές — Au surplus, cela même n'est pas vrai — 997 b 32.

La théorie de la Géométrie comme science Intermédiaire, suppose d'une part l'existence d'une science supérieure à la Géométrie, celle des figures en soi, et d'autre part l'existence d'une science inférieure, celle des figures sensibles et périssables, que les Platoniciens prétendaient être la Géodésie. Mais, nous dit ici Aristote, cette manière de voir, en ce qui concerne la Géodésie, est insoutenable comme tout le reste. Si la Géodésie avait pour objet des choses sensibles et périssables, elle périrait quand périssent les choses sensibles qu'on suppose être ses objets. ἀνάγκη γὰρ, dit Alexandre (Hayd. 199, 29 sqq) ἀναιρουμένου τοῦ περὶ ὅ ἐστι τι, ἀναιρεῖσθαι καὶ τὸ περὶ ἐκεῖνο ὄν. Scientia, dit pareillement saint Thomas, videtur corrumpi corruptis rebus de quibus est. Socrate enim non sedente, jam non erit vera opinio qua opinabamur eum sedere. Or la Géodésie est immuable comme toutes les autres sciences. D'ailleurs il est contraire au concept de la science qu'elle soit contingente.

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν — Cependant ni la géométrie ne semble — 997 b 34

Nous croyons que les mots ἀλλὰ μὴν ont ici la même signification que 996 b 1, et servent à introduire un argument en sens contraire. Il importe en effet de remarquer que le raisonnement d'Aristote ne tend pas seulement à démontrer que les sciences Mathématiques ont pour objet autre chose que les êtres sensibles. Telle est en général la portée des arguments simplement basés sur le caractère abstrait des objets de science. Mais les considérations de ce genre ne peuvent servir, même en adoptant le point de vue platonicien, qu'à établir l'existence des Idées. L'argument présenté ici tend directement à prouver les Choses Intermédiaires, puisqu'il part de ce fait que l'expérience sensible ne nous offre pas des objets réalisant les conceptions des sciences mathématiques, d'où l'on pourra conclure que ces sciences ne considèrent ni les êtres sensibles eux-mêmes ni les Idées de ces êtres, mais un troisième genre de choses.

— Les mots οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν ἂν εἴη μεγεθῶν ne semblent pas devoir se rapporter à ἡ ἀστρολογία, qui est le seul sujet exprimé dans la phrase, mais bien à ἡ γεωμετρία, qu'Aristote avait dans la pensée. Nous avons suppléé, dans notre traduction, le mot sous-entendu.

ἀλλ' ὥσπερ Πρωταγόρας — mais bien de la manière qu'indiquait Protagoras.

Protagoras se servait des choses sensibles pour réfuter les géomètres (Alex. Hayd. 200, 18 sqq). Il démontrait par cette méthode que la tangente rencontre

le cercle non pas en un point mais en plusieurs, οὐ κατὰ στιγμὴν ἀλλὰ κατὰ μῆκος. Robin croit que le passage Anal. Post. I 10, 76 b 39 — 77 a 3 renferme l'opinion de Protagoras à laquelle il est fait allusion ici (Robin op. cit. p. 208 note 216).

εἰσὶ δέ τινες — Maintenant, quelques uns prétendent — 998 a 7.

On ne saurait déterminer avec certitude à qui doit être attribuée la doctrine particulière qu'Aristote discute ici. D'après Alexandre, il s'agit de certains disciples de Pythagore (Hayd 724, 32 sqq). Selon Bonitz (ad loc.) et Zeller (Phil. d. Gr. II, p. 334, 1) τινες désignerait les Platoniciens. Et il semble bien, d'après les arguments qu'Aristote leur oppose, que c'étaient des partisans de l'existence des Idées.

CHAPITRE III.

Πρώτων— premières — 998 a 23.

Hoc ponitur ad differentiam secundorum componentium. Sunt enim corpora animalium ex carnibus et nervis quae insunt animali. non tamen dicuntur animalis elementa, quia non sunt haec prima ex quibus animal componitur, sed magis ignis, aer, aqua et terra, ex quibus etiam existunt carnes et nervi (S. Thomas ad loc.).

φωνῆς — d'un mot — 998 a 23.

Ce terme est ici l'équivalent de l'expression φωνὴ συνθετὴ employée dans la Poétique XX, 1, et désigne un son composé du langage humain. Dans la terminologie aristotélicienne, le mot φωνή, avec son acception la plus générale, signifie essentiellement un son émis par un être animé : ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστιν ἐμψύχου · τῶν γὰρ ἀψύχων οὐθὲν φωνεῖ (Psych. B 8, 420 b 5-6). D'autre part, il est clair qu'il s'agit ici d'un son composé, puisque Aristote le suppose formé de στοιχεῖα. Enfin, le texte suivant de la Poétique montre qu'il s'agit d'un son du langage humain : στοιχεῖον μὲν οὖν ἐστιν φωνὴ ἀδιαίρετος, οὐ πᾶσα δέ, ἀλλ' ἐξ ἧς πέφυκε συνθετὴ γίγνεσθαι φωνή. καὶ γὰρ τῶν θηρίων εἰσὶν ἀδιαίρετοι φωναί, ὧν οὐδεμίαν λέγω στοιχεῖον XX,1).Les στοιχεῖα sont représentés par les lettres de l'alphabet. Les sons composés sont des syllabes ou des mots. Faute d'un terme français correspondant, nous avons traduit φωνή par *mot*.

καὶ τῶν διαγραμμάτων — dans les figures de la Géométrie — 998 a 25-26.

Nous croyons avec Asclepius (Hayd. 174, 9) que ce mot désigne ici les théorèmes, plutôt que les figures qui servent à les démontrer. S. Thomas nous paraît d'ailleurs exprimer parfaitement la pensée d'Aristote en disant : Dicuntur enim diagrammatum esse elementa non hoc commune quod est diagramma, sed magis illa theoremata quorum demonstrationes insunt demonstrationibus aliorum theorematum geometralium, aut omnium aut plurimorum ; quia scilicet aliae demonstrationes procedunt ex suppositione primarum demonstrationum, unde et liber Euclidis dicitur liber elementorum, quia scilicet in eo demonstrantur prima Geometriae theoremata, ex quibus aliae demonstrationes procedunt (ad loc). Cf. Meta. Δ. 3. 1014 a 35 sqq.

πρὸς δὲ τούτοις — En outre — 998 a 32 — b 1.

Cette phrase, dont le sens est évident, offre quelque difficulté au point de vue de la construction. Schwegler (ad loc.) propose de lire, d'après A^b, συγκειμένων καὶ τότε, et de faire dépendre les mots ἐξ ὧν ... συγκειμένων de ἀθρεῖ sousentendu. L'apodose commencerait par les mots ἐξ ὧν. Mais d'abord, dans cette construction, l'accusatif κλίνην reste difficile à expliquer. De plus, il n'est guère naturel de sousentendre ἀθρεῖ, mot principal de l'apodose. Christ, qui semble admettre pour le reste la construction de Schwegler, conjecture que la vraie leçon pourrait être : συγκειμένων ἀθρεῖ καὶ τότε (Meta. en note ad loc.).

Nous croyons que la phrase doit être expliquée par la fusion des deux constructions suivantes :

1. Même pour les autres choses, si quelqu'un veut connaître leur nature, par exemple celle d'un lit, il doit rechercher de quelles parties il est composé et comment ces parties sont réunies.

2. Même pour les autres choses, lorsque quelqu'un connaît, par exemple pour un lit, de quelles parties il est composé et comment les parties sont réunies, alors l connaît sa nature.

Les mots πρὸς δὲ τούτοις ... ἀθρεῖν appartiennent à la première de ces deux constructions, le reste de la phrase appartient à la seconde.

Ces « autres choses » dont parle Aristote sont les choses artificielles.

ἀνάγκη καὶ τῶν ὁριστῶν — les genres sont nécessairement — 998 b 6.

Si idem est principium essendi et cognoscendi, videtur quod id quod est principium definitionis sit principium rei definitae (S. Thomas ad loc.).

κἂν εἰ ἐστὶ — De même, si acquérir — 998 b 6.

On pouvait objecter à l'argument précédent, que la définition n'est pas l'acte de l'intellect proprement dit, par lequel nous saisissons directement le connaissable, mais un acte de la pensée discursive sur la connaissance immédiate, déjà inadéquat et à cette connaissance elle-même et à la chose connaissable, en tant qu'il introduit la pluralité des concepts là où existaient l'unité et l'indivisibilité absolues. En reprenant ici son argument sous une autre forme, et en disant que l'essence même (τὸ εἶδος) a les universaux pour principes,

Aristote évite cette objection ; car assurément, l'essence est le connaissable même et par conséquent l'être même des choses. La question serait maintenant de savoir, s'il est exact que l'essence, en tant qu'on la distingue de la définition, est réellement composée d'universaux.

φαίνονται δέ τινες — Ensuite, parmi ceux qui considèrent — 998 b 9.

Ceci est un argument d'autorité. Les Platoniciens considéraient l'Un et l'Etre, ainsi que le Grand et le Petit, comme les principes des choses. Or ils traitaient ces principes comme des universaux : κατὰ πάντων γὰρ, dit Asclepius, τῶν ὄντων κατηγορεῖ ὁ Πλάτων τὸ ἓν καὶ τὴν δυάδα (le Grand et le Petit) καὶ τὸ ὂν (Hayd. 176, 16-17).

ἀλλὰ μὴν — Et en vérité — 998 b 11.

Les arguments qu'Aristote vient de développer, semblent démontrer, les premiers que les principes sont les parties concrètes des choses, les suivants que les principes sont les universaux. On pourrait songer, d'après cela, à résoudre l'aporie en disant que les choses ont réellement deux sortes de principes : leurs parties concrètes et les universaux. Cela est impossible, répond Aristote ; car de même qu'une chose n'a qu'un seul être, il ne peut aussi y avoir qu'une seule notion ou définition de ce qu'elle est. Or, on définit une chose par ses principes (Cf. Alex. Hayd. 204, 15). Si donc il existe deux sortes de principes, on pourra définir une chose par les uns ou par les autres ; et ainsi il y aura

deux définitions de chaque chose, tout-à-fait différentes. Autre en effet est la définition par les universaux, autre la définition par les parties concrètes.

ἢ τὰ ἔσχατα κατηγορούμενα ἐπὶ τῶν ἀτόμων — ou bien les derniers, qui sont attribués aux individus — 998 b 15-16.

Littéralement : aut ea quae ultima praedicantur de individuis. Aristote désigne ainsi les espèces dernières immédiatement attribuées aux individus (τῶν ἀτόμων). Il est évident que ni ici ni dans les passages qui précèdent, le mot genre n'est pris dans le sens étroit où il désigne l'attribut divisible en espèces. Puisque Aristote range parmi les genres les ἔσχατα κατηγορούμενα, c'est donc qu'il emploie le mot genres au sens large d'universaux. Cf. Alex. γένη γὰρ καὶ τὰ εἴδη νῦν λέγει (Hayd, 204, 28).

εἰ μὲν γὰρ ἀεὶ .... γένος ἀρχὴν τιθῇ — En outre, dans l'hypothèse..... l'on admet comme principe le genre premier — 998 b 17.... 999 a 1.

Dans cette première partie de l'aporie, Aristote développe et réfute le raisonnement employé par les Platoniciens pour démontrer que les genres les plus élevés sont les principes suprêmes des choses. L'argument qu'ils invoquaient était celui-ci : que les attributs sont principes dans le mesure où ils sont universels. Il s'ensuivait que les genres les plus élevés sont les principes suprêmes des choses, puisque rien, semble-t-il, n'est plus universel que ces genres-là : ils sont attribués à toutes choses sans exception. Il s'ensuivait aussi, d'après eux, que les principes suprêmes sont

l'Etre et l'Un, puisque l'Etre et l'Un sont précisément les attributs les plus universels. Les Platoniciens croyaient d'ailleurs que c'étaient là les genres les plus élevés.

C'est contre tout l'ensemble de cette solution platonicienne de la question, qu'Aristote argumente ensuite, en démontrant que le principe sur lequel elle repose mène à des conséquences qui sont en contradiction avec la théorie même des genres, et à d'autres qui sont absurdes. Et d'abord, si les attributs sont principes dans la mesure où ils sont universels, l'Etre et l'Un seront, comme on vient de le voir, les principes suprêmes des choses. Or, contrairement à ce que pensent les Platoniciens, ni l'Un ni l'Etre ne sont des genres. Pourtant, d'après la théorie des genres, ce sont les genres qui sont principes. La contradiction est flagrante. Ensuite, il faudra admettre aussi comme principes tous les attributs composés de genre et de différence qui s'échelonnent entre l'Etre et les individus ; car tous ont l'universalité. Or, d'après l'opinion commune, quelques uns de ces attributs ne sont pas des genres : nouvelle contradiction. Enfin, les différences elles-mêmes seront principes, et à meilleur titre encore que les genres auxquels elles appartiennent. Car elles sont plus universelles. Mais, s'il faut ranger aussi parmi les principes les différences, les principes seront pour ainsi dire en nombre infini.

Telle est, croyons nous, la signification générale de ce passage ; dans les notes qui suivent, nous reprendrons les parties qui demandent des explications plus détaillées.

καὶ οὐσίαι — et substances — 998 b 20-21.

Les principes suprêmes des choses sont nécessairement des substances. S'ils étaient des accidents, il y aurait quelque autre chose dont ils seraient les accidents, et qui par conséquent serait leur principe. Eux-mêmes ne seraient donc pas les principes suprêmes des choses (Cf. Meta. N 1087 a 31 sqq). Pour les Platoniciens, qui érigeaient en substances les universaux, l'Un et l'Etre étaient, comme les plus universels des genres, les substances par excellence. Aussi niaient-ils que l'Un et l'Etre fussent l'unité ou l'être de quelque chose. Ils sont, disaient-ils, ce qu'ils sont, par eux-mêmes, leur essence est d'être l'Un-en-soi et l'Etre-en-soi.

οὐχ οἷόν τε δὲ..... οὔτε ἓν ἔσται — Mais est il impossible... ni être ni une — 998 b 22... 27.

On sait que d'après Aristote, les genres suprêmes sont les Catégories. L'Etre et l'Un, quoique plus universels, puisqu'ils s'affirment de toutes les Catégories, ne sont pas des genres. Le genre, comme Aristote l'entend ici, est la quiddité commune aux espèces subordonnées. Or, l'Etre et l'Un ne sont pas des quiddités : ils n'ont aucune compréhension, ils ne peuvent donc pas être la quiddité commune des choses auxquelles ils sont attribués. Et d'ailleurs, si l'Etre et l'Un exprimaient une quiddité commune entre plusieurs choses, ce serait la quiddité commune des Catégories, car ils sont attribués immédiatement aux Catégories. Or il n'y a pas de quiddité commune aux différentes Catégories. Ce qui est pensé dans chacune d'elles est propre à cette catégorie et absolument incommuni-

cable (cf. Meta. I, 9, 1065 b 9). L'Etre et l'Un ne sont donc pas des genres. Ce sont des πολλαχῶς λεγόμενα, c. à d. des noms qui se prennent en plusieurs sens (cf. Meta. Δ, 10, 1018 a 35). Ils se prennent chacun en autant de sens différents qu'il y a de Catégories (Cf. Meta. N 1089 a 6-8). L'Etre et l'Un ne sont pourtant pas de simples homonymes. Aristote oppose les πολλαχῶς λεγόμενα aux ὁμονύμως λεγόμενα. Les uns et les autres sont des noms attribués en commun à des choses qui n'ont entre elles aucune communauté de nature ; mais ce qui est particulier aux πολλαχῶς λεγόμενα, c'est que les choses diverses qu'ils servent à désigner se rapportent toutes à une même chose (πρὸς ἕν) ou en dépendent (ἀφ' ἑνός). Tel est précisément le cas de l'Etre et de l'Un ; car les Catégories sont toutes relatives à une même chose : la substance, qui étant par elle-même, est l'Etre et l'Un par excellence (cf. Γ 2, 1003 a 33 — 1003 b 10 et Z 1).

Dans le texte qui nous occupe, Aristote démontre que l'Etre et l'Un ne sont pas des genres, par le raisonnement suivant :

Il est nécessaire que les différences d'un genre quelconque, comme d'ailleurs tout ce qui est, aient l'être et l'unité.

Or, supposé que l'Etre et l'Un soient des genres, aucune différence, à quelque genre qu'elle appartienne, ne pourra avoir ni l'être ni l'unité.

En effet : ni les espèces d'un genre ne peuvent être attribuées aux différences qui servent à les constituer, ni le genre envisagé à part de ses espèces ne peut être attribué à ses différences. — En d'autres termes : ni déterminé par ses espèces, ni envisagé à part de ses espèces, le genre ne peut être attribué à ses différences.

Si donc l'Etre et l'Un sont des genres, il ne pour-

ront d'aucune manière être attribués à leurs différences. Ce qui revient à dire (puisque l'Etre et l'Un seraient les genres absolument universels) qu'ils ne pourront être attribués à aucune différence quelconque : qu'aucune différence quelconque ne pourra avoir ni l'être ni l'unité.

C'est dans les Topiques (VI, 6, 144 a 32 — b 11) qu'Aristote démontre que ni les espèces, ni le genre considéré à part, ne peuvent être attribués aux différences. La raison pour laquelle les espèces ne peuvent pas être attibuées à leur différence constitutive, c'est que la différence a plus d'extension que l'espèce. Si l'on définit par exemple l'homme : un être raisonnable mortel, on ne peut pas attribuer l'espèce *homme* à la différence *mortel*, on ne peut pas dire : ce qui est mortel est homme, parce que le concept *mortel* a plus d'extension que le concept *homme*. Quant au genre, dit Aristote, il est attribué non pas à la différence mais aux choses en lesquelles cette différence est réalisée. Ainsi le genre *animal* est attribué à l'homme, et non pas à la différence qui constitue l'homme. Et Alexandre explique : *animal* se dit non pas de la raison (différence spécifique de l'homme) mais de l'homme (Hayd. 205, 30-33).

Alexandre a proposé deux interprétations différentes des mots ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν. Voici son commentaire : Τὸ δὲ ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν εἰδῶν ἤτοι ἴσον ἐστὶ τῷ ἢ τὸ γένος ἄλλου τινὸς χωρὶς τῶν αὐτοῦ εἰδῶν ἤτοι ἴσον ἐστὶ τῷ ἢ τὸ γένος τῶν διαφορῶν κατηγορεῖσθαι, μὴ λαμβανομένων τῶν διαφορῶν ὡς εἰδῶν ἤδη καὶ συναμφοτέρων. La première interprétation est évidemment inadmissible. Les commentateurs modernes, à l'exception de Rolfes qui interprète comme nous, ont adopté la seconde,et ils traduisent: ni les espèces du genre ne peuvent être attribuées aux différences qui les consti-

tuent, ni le genre ne peut être attribué à ces mêmes différences envisagées à part des espèces qu'elles constituent. Nous avons cru devoir écarter également cette interprétation, d'abord parce qu'elle attribue à la phrase d'Aristote une construction assez peu satisfaisante : les mots ἄνευ τῶν εἰδῶν détermineraient non pas τὸ γένος qui précède, mais τῶν διαφορῶν, qu'il faut sousentendre. D'autre part, c'est la disjonction « ou le genre déterminé par ses espèces ou le genre envisagé à part de ses espèces » qui permet d'assigner aux mots ἢ τὰ εἴδη τοῦ γένους leur rôle dans le raisonnement d'Aristote. Ni Alexandre, ni les commentateurs qui l'ont suivi, ne parviennent à assigner à cette partie de la phrase une fonction logique quelconque. Le raisonnement qu'ils présentent revient au syllogisme que voici :

L'Etre et l'Un s'attribuent aux différences prises en elles-mêmes.

Or ni le genre ni les espèces ne s'attribuent aux différences prises en elles-mêmes.

Donc, l'Etre et l'Un ne sont pas un genre.

Syrianus a senti le défaut de conséquence, car il conclut : Donc l'Etre et l'Un ne sont ni un genre ni une espèce. (Kroll 31, 24-26). Mais ce n'est pas ce qu'Aristote avait à démontrer.

Notre interprétation des mots ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν est conforme à celle de S. Thomas, qui explique: genus sine speciebus, genus per se sumptum (ad loc.).

ἔσται γένη — seront aussi des genres — 998 b 29.

Toutes les espèces intermédiaires seront des principes, puisqu'elles ont toutes l'universalité, et elles seront des genres, puisque, selon la théorie, les principes sont les genres.

Τὰ μὲν δοκεῖ τὰ δ'οὐ δοκεῖ — On l'admet pour les unes mais non pour les autres — 998 b 30.

Les Platoniciens niaient qu'il y eût des genres pour les Négations et les Privations, pour les Relations, pour les choses artificielles. Il n'y a pas non plus, suivant eux, de genres pour les choses dans lesquelles il y a de l'antérieur et du postérieur.

ἄλλως τε κἄν τις — surtout si l'on admet — 998 b 32.

Nous adoptons l'interprétation d'Asclepius, (ad loc.) d'après laquelle τὸ πρῶτον γένος désigne l'Etre ou l'Un. Si Aristote avait eu en vue les Catégories, il semble qu'il eût mis le pluriel. L'idée est d'ailleurs très claire : s'il faut considérer l'Etre ou l'Un comme un genre dominant les Catégories, et d'après cela, en vertu de l'argumentation qui précède, considérer aussi comme principes tous les attributs généraux, y compris les différences, qui s'échelonnent à partir de là, le nombre des principes sera pour ainsi dire infini, car il contiendra les universaux de toutes les Catégories.

ἀλλὰ μὴν — D'autre part — 999 a 1.

Voici la suite des idées dans cette seconde partie de l'aporie : On peut soutenir la thèse contraire, d'après laquelle les espèces dernières sont principes à meilleur titre que le genres proprement dits. D'abord, c'est le caractère du principe d'être un ou indivisible. Or l'indivisibilité appartient aux espèces dernières plus qu'aux genres proprement dits. Ensuite, l'universel n'est pas une quiddité lorsqu'il s'attribue à des choses conte-

nant de l'antérieur et du postérieur. C'est pourquoi il est impossible que le genre des nombres et des figures soit un principe. A plus forte raison le genre ne sera-t-il point principe dans les autres ordres de choses. La même objection ne peut pas être faite à ceux qui considèrent comme principes les espèces dernières, car ces espèces s'attribuent toujours à des choses où il n'y a pas de l'antérieur et du postérieur. Enfin, dans les choses qui contiennent du meilleur et du pire, le meilleur est antérieur au pire ; c'est pourquoi l'attribut commun de ces choses ne peut pas être principe. Or tel est toujours le cas du genre, non des espèces dernières.

D'après les arguments qui précèdent, il semblerait que les espèces dernières sont principes plutôt que les genres proprement dits. Et pourtant, ce qui fait que les universaux sont considérés comme principes, c'est leur universalité même. Mais, s'il en est ainsi, le titre de principe appartient aux attributs les plus universels, et nous voilà ramenés à l'opinion examinée dans la première partie de l'aporie : que les principes sont les genres les plus élevés.

Nous reprenons le détail de cette argumentation dans les notes qui suivent.

εἰ μᾶλλόν γ'ἀρχοειδὲς τὸ ἕν ἐστιν — s'il est vrai que ce qui est un, participe davantage à la nature de principe — 999 a 1-2.

Une chose ne peut pas être principe en tant que divisible ; comme telle elle a elle-même des principes, savoir les éléments dont elle est composée.

ἀδιαίρετον δὲ ἅπαν ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατὰ τὸ εἶδος — que tout ce qui est indivisible est indivisible soit selon la quantité soit selon l'espèce — 999 a 2-3.

L'être étant matière et forme, Aristote ramène ici toute unité ou indivisibilité de l'être, à l'indivisibilité selon la quantité (car la quantité résulte de la matière) et à l'indivisibilité selon la forme ou essence. D'autre part, il ramène l'indivisibilité selon l'essence à l'indivisibilité en espèces de moindre extension. Son raisonnement est donc celui-ci : ce qui est indivisible est un. Or l'indivisibilité selon l'essence est supérieure à toute autre indivisibilité. Donc les espèces dernières, qui possèdent l'indivisibilité en espèces sont unes plus que les genres, qui ne possèdent point cette sorte d'indivisibilité. Or il est de la nature du principe d'être un. Donc (mais cette conclusion est sousentendue) les espèces dernières sont principes à meilleur titre que les genres.

On peut admettre, avec Bonitz, qu'Aristote attribue la divisibilité κατὰ τὸ ποσὸν aux espèces dernières, comme divisibles en individus, mais cela ne résulte pas nécessairement du texte.

Quant à la raison pour laquelle Aristote considère ce qui est indivisible selon l'essence comme antérieur à ce qui est indivisible selon la quantité, elle doit, à notre avis, être cherchée dans la phrase suivante de la Metaphysique : ἔτι πρότερα λέγεται τὰ τῶν προτέρων πάθη (Δ 11, 1018 b 37). D'après cela, en effet, l'essence étant l'être premier et antérieur par conséquent à la quantité, comme d'ailleurs à toutes les autres Catégories, qui ne sont que l'être de l'être, l'indivisibilité de l'essence sera antérieure à l'indivisibilité de la quantité.

οὐ γάρ ἐστι γένος — Car l'homme n'est pas genre — 999 a 5.

Cela revient à dire : car l'espèce dernière n'est plus divisible en espèces ; l'homme par exemple n'est plus divisible en espèces d'où ensuite seulement dépendraient les individus.

ἔτι ἐν οἷς — De plus, pour les choses — 999 a 6.

Nous ne croyons pas que cette phrase doive être prise au sens platonicien, où elle signifierait qu'il n'existe pas d'Idées des choses dans lesquelles il y a de l'antérieur et du postérieur.

Dans l'aporie qui nous occupe, il ne s'agit pas précisément de savoir si les genres peuvent être des Idées, mais s'ils peuvent être des principes. Cette question dépend évidemment de celle-ci : les genres sont-ils quelque chose en dehors des espèces auxquelles ils sont attribuées ; en d'autres termes : le nom commun du genre désigne-t-il une quiddité commune et, par conséquent, distincte des quiddités spéciales qui lui sont subordonnées ? Or c'est là un problème dont la solution doit être cherchée directement, non pas dans la doctrine platonicienne selon laquelle il n'existe point d'Idées des choses où il y a de l'antérieur et du postérieur, mais dans le principe admis par Aristote lui-même : que l'attribut commun des choses renfermant de l'antérieur et du postérieur, n'est pas quelque chose de distinct de ces choses mêmes.

De même qu'il n'existe pas de quiddité commune des Catégories (et c'est pourquoi l'Etre et l'Un ne peuvent pas être des principes, cf. ad 998 b 22 sqq), de même il n'y a pas de quiddité commune de choses

antérieures les unes aux autres (Cf. Pol. III, 1, 1275 a 34-38). C'est ce principe qui est invoqué ici.

Dans la Métaphysique (Δ 11) et dans les Catégories (ch. 12) Aristote indique les différentes sortes d'Antérieur et de Postérieur, mais il ne démontre nullepart, par un argument général, le principe que nous venons de rappeler. On ne peut pas regarder comme une démonstration de ce genre les considérations développées De Anima 414 b 20 sqq, qui s'appliquent tout au plus au cas d'antériorité défini Meta Δ 11, 1019 a 1-4, celui où une chose est dite antérieure à une autre parce que sa suppression entraine celle de cette autre, sans que la réciproque soit vraie. Cf. pour le passage du De Anima les savantes notes de Rodier (ad loc.) et de Robin (op. cit. pp. 617 et 618).

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, Aristote raisonne ici comme suit : en fait de nombres et de figures géométriques, seules les espèces dernières : les nombres deux, trois, quatre etc., et les figures géométriques comme le point, la ligne, le triangle, le carré etc, peuvent être quelque chose de distinct des objets auxquels ils sont attribués ; quant aux genres, comme le nombre en général, la figure en général, ils ne peuvent pas être une quiddité commune, différente de ces espèces elles-mêmes, car ces espèces renferment de l'antérieur et du postérieur.

εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυάς — si la duade est première entre les nombres — 999 a 8.

Cela revient à dire : si les nombres forment série à partir d'un premier, de sorte qu'ils soient antérieurs les uns aux autres. Pour Aristote, la duade, ou nombre deux, est le premier des nombres. L'unité n'est pas un nom-

bre, elle est la mesure des nombres (Cf. Meta. 1088 a 4-8, Phys. Δ 12, 220 a 27).

οὐκ ἔσται τις ἀριθμὸς — il n'y aura pas un nombre — 999 a 8.

Un nombre, c. à. d. un nombre en général, le genre « nombre ». Le nombre en général, comme quiddité commune aux espèces et par conséquent distincte de ces espèces, n'existera point.

ὁμοίως ..... σχημάτων — Pareillement... espèces de figures — 999 a 9-10.

Les différentes espèces de figures géométriques forment une série où les unes sont antérieures aux autres, parce qu'on peut les ranger dans un certain ordre, où celle qui suit suppose toujours celle qui précède, non réciproquement.

εἶναι γένη — qu'il y a des genres — 999 a 11-12.

γένη est pris ici dans le sens de genre véritable, c. à d. de quiddité commune distincte des espèces subordonnées.

ἔτι ὅπου .... γένος — De plus, là.... y avoir de genre — 999 a 13-14.

D'après l'argument précédent, le principe qu'il n'y a point d'essence commune aux choses renfermant de l'antérieur et du postérieur, s'oppose à ce qu'il y ait

des genres pour les nombres et pour les figures géométriques. Quant aux autres sortes de choses, l'argument ne démontrait pas que le même principe pût être invoqué. Pour prouver qu'il n'y a pas non plus de genre pour les autres choses, Aristote s'était contenté de ce raisonnement : s'il n'y a pas de genre pour les nombres et les figures, à plus forte raison n'y en a-t-il pas pour les autres choses, car on admet l'existence des genres surtout pour les nombres et les figures. Dans l'argument qu'Aristote présente ici, le principe de l'antérieur et du postérieur est invoqué pour exclure le genre pour ainsi dire de toutes choses. Car toutes choses se divisent en espèces meilleures et pires, plus parfaites et moins parfaites les unes que les autres.

Selon Aristote, l'antériorité dont il est question ici, celle du meilleur à l'égard du pire, est l'antériorité dans le sens le plus détourné et le moins propre (Cat. chap. 12, 14 b 4-8).

τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν — Car le principe — 999 a 17.

Ce qui est principe doit nécessairement être distinct des choses dont il est le principe. Et hoc ideo, dit S. Thomas, quia nihil est causa sui ipsius.

καὶ δύνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν — et doivent pouvoir exister séparément de ces choses — 999 a 18-19.

Par définition, le principe possède, sur les choses dont il est le principe, la priorité réelle, τὸ πρότερον οὐσίᾳ, dont la notion est indiquée par Aristote Meta. Δ 11 1019 a 3 : τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν πρότερα, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ — et M 2, 1077 b 2 : τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα, ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει.

πλὴν ὅτι καθόλου κατηγορεῖται — si ce n'est parce qu'on l'attribue en général — 999 a 20-21.

Quelle autre raison, dit Aristote, pourrait-il y avoir de croire à l'existence d'êtres distincts et séparés des choses individuelles, si ce n'est qu'on croit à l'existence de l'universel ? Il n'y a que l'universel qui se distingue de l'individuel, il n'y a que l'universel dont l'existence ne puisse pas être identifiée à l'existence d'une chose individuelle.

CHAPITRE IV.

ἔστι δ'ἐχομένη — Une aporie qui touche de près — 999 a 24.

Dans les apories précédentes, ils s'agissait de savoir si les principes des choses sont les Universaux. L'aporie qui va nous occuper a pour objet la question générale de savoir s'il existe quelque chose en dehors des choses individuelles. La connexité entre ces questions résulte déjà clairement des considérations qu'Aristote vient de présenter 999 a 17 sqq.

εἴτε γὰρ μὴ ἔστι .... γνωρίζομεν — Et d'abord, s'il est vrai qu'il n'existe.... quelque chose de général — 999 a 26-29.

La meilleure paraphrase de ce texte est donnée par S. Thomas : objicit ad ostendendum, quod universalia sint separata a singularibus. Singularia enim sunt infinita : infinita autem cognosci non possunt. Unde singularia omnia cognosci non possunt nisi inquantum reducuntur ad aliquid unum, quod est universale. Sic igitur scientia de rebus singularibus non habetur, nisi inquantum sciuntur universalia. Sed scientia non est nisi verorum et existentium. Ergo universalia sunt aliqua per se existentia praeter singularia (ad loc).

ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον— Ensuite, supposé qu'il existe vraiment quelque chose en dehors de l être concret — 999 a 33.

L'expression τὸ σύνολον employée ici, ne signifie pas autre chose que l'expression τὰ καθ' ἕκαστα employée plus haut. Dans la terminologie aristotélicienne, les deux locutions désignent les choses sensibles, envisagées sous des aspects différents : comme choses individuelles (τὰ καθ' ἕκαστα) ou comme choses concrètes, composées de matière et de forme (τὸ σύνολον) Cf. Ind. Ar. V_s ἕκαστος et σύνολος. Mais la substitution de l'expression τὸ σύνολον à l'expression τὰ καθ' ἕκαστα a exercé une certaine influence sur la suite des idées dans tout ce passage. L'aporie développée ici est évidemment celle qu'avait indiquée Aristote 995 b 34-36. Ayant donc traité, dans les lignes qui précèdent, la première partie de cette aporie (existe-t-il quelque chose en dehors des choses individuelles ?), Aristote en arrivait ici à aborder la seconde partie : à supposer, dit-il, qu'il existât quelque chose en dehors des choses individuelles (et il les appelle ici : concrètes), cela existe-t-il pour toutes ou seulement pour quelques unes d'entre elles, et non pour les autres ? Mais au lieu de finir là sa question, Aristote ajoute : ou pour aucune ? Cette addition, qui dérange à la fois la construction de la phrase et toute la suite des idées (car c'était en revenir à la première partie de l'aporie), a été suggérée à Aristote, pensons-nous, par l'emploi du terme σύνολον. La question de savoir s'il existe quelque chose en dehors des êtres sensibles, se précise d'une manière particulière quand on envisage ces êtres comme choses concrètes, composées de matière et de forme. On peut se demander si cette matière et cette forme précisément ne sont pas aussi des choses qui

existent en dehors des choses individuelles. C'est ce qu'Aristote entreprend ici d'examiner, pour ne revenir à la deuxième partie de l'aporie qu'à la ligne 999 b 17.

Pour les mots ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης Cf. ad 995 b 35.

εἰ μὲν οὖν μηδέν ἐστι — Eh bien donc, s'il n'y a rien — 999 b 1.

Cet argument tend à démontrer l'existence de la forme séparée, car d'après le raisonnement que fait ici Aristote, la science suppose l'existence de l'intelligible en dehors des choses individuelles. Or l'intelligible n'est que la forme (Cf. Rodier II ad 421 v 5).

ἔτι δ' οὐδ' ἀΐδιον οὐδέν — De plus, il n'existera rien d'éternel — 999 b 4.

S'il n'existe rien, dit Aristote, en dehors des choses individuelles ou sensibles, il n'existera donc rien d'éternel ni rien d'immobile ; car les choses sensibles sont toutes des choses qui naissent et périssent, et elles sont aussi toutes dans un changement continuel.

Or il serait absurde d'admettre qu'il n'existât rien d'éternel ni rien d'immobile.

En effet :

D'abord il faut qu'il existe quelque chose d'éternel: s'il n'existait rien d'éternel, il ne pourrait pas y avoir de génération. Car toute génération suppose quelque chose qui vient à l'existence et quelque chose de quoi il provient. En admettant que ce dernier lui-même n'ait pas toujours existé, il faudra remonter encore, mais il y aura un terme ultime à cette série et ce ter-

me ultime sera quelque chose d'éternel. Il y aura un terme ultime, car on ne peut pas remonter à l'infini. Ce terme ultime sera quelque chose d'éternel, car s'il était quelque chose qui a eu lui-même un commencement, il ne pourrait provenir que du néant, ce qui est impossible.

Cette première partie de l'argumentation d'Aristote tend à démontrer l'existence d'un matière séparée, car ce de quoi une chose provient, ἐξ οὗ γίγνεται, est la matière ; or d'après le raisonnement que nous venons d'analyser, le fait de la génération suppose que les êtres proviennent en dernier lieu de quelque chose dont l'existence ne peut pas être confondue avec celle des choses individuelles : qui existe et qui soit autre chose qu'elles (999 b 4-5).

Ensuite, il faut qu'il existe quelque chose d'immobile. En effet, soit qu'on envisage le mouvement ou changement en général, soit qu'on envisage la génération en particulier : il faut admettre un terme, et par conséquent quelque chose d'immobile. D'abord, tout mouvement ou changement a une fin, car il a lieu vers quelque chose εἴς τι (Phys. E 1, 225 a 1) qui est sa fin. Et ce quelque chose est immobile (εἰς ἃ κινοῦνται τὰ κινούμενα ἀκινητά ἐστιν, Phys. E 1, 224). Quant à la génération en particulier, il est impossible que quelque chose soit en devenir, s'il ne doit jamais être devenu. Or ce qui est devenu *est*, et l'être est le terme immobile du devenir.

Cette seconde partie de l'argumentation a pour objet de prouver l'existence des formes séparées. En effet, ce terme immobile de la génération, dont Aristote prouve l'existence par la nature du mouvement en général et de la génération en particulier, et qui, étant immobile, ne peut exister qu'en dehors des choses individuelles (999 b 4-5), est précisément la forme : τὰ δ'εἴδη εἰς ἃ κινοῦνται τὰ κινούμενα ἀκίνητά ἐστιν (Phys. id.).

ἔτι δ'εἴπερ ἡ ὕλη — De plus, si la matière existe 999 b 12-13.

Les différentes explications qui ont été données de ce passage, supposent toutes qu'on admette quelque modification plus ou moins importante du texte. Elles concordent généralement pour faire dire à Aristote : « si la matière est éternelle, comme nous l'avons démontré plus haut, l'essence doit être éternelle à plus forte raison ». Nous croyons qu'on peut obtenir une interprétation satisfaisante sans s'écarter de la leçon des manuscrits. Prise en elle-même, la phrase ἔτι δ'εἴπερ ... γίγνεται ne contient pas autre chose, selon nous, qu'un nouvel argument en faveur de l'existence de la forme. Il n'en faut pas davantage pour la conclusion où Aristote veut en venir et qu'il formulera deux lignes plus bas (999 b 16). Etant donné que la forme, ce que la chose est, se conçoit nécessairement comme le terme du devenir, et par conséquent quelque chose d'immobile, prouver son existence c'est prouver son existence séparée, puisque les choses individuelles son sujettes à un perpétuel mouvement (999 b 5). La phrase qui nous occupe signifie donc ceci : s'il faut admettre que la matière (première) existe, parce qu'elle est ce quelque chose d'éternel dont l'existence découle nécessairement (nous l'avons démontré plus haut) du fait de la génération : à bien plus forte raison existe l'essence ou la forme. Les mots ὅ ποτε ἐκείνη γίγνεται servent à indiquer pourquoi l'existence de la forme s'impose à plus forte raison. On a vu par quel raisonnement Aristote déduisait, du fait de la génération, l'existence de la matière première . Mais du moment qu'on admet l'existence de la matière, l'existence de la forme est donnée par là même, puisque la matière n'est précisément que cela : ce qui devient la forme.

La matière ne peut pas devenir la forme s'il n'y a point de forme. L'existence de la forme se déduit donc bien plus directement de l'existence de la matière, que l'existence de celle-ci ne se déduisait du fait de la génération.

Quant aux mots εἰ γὰρ μήτε τοῦτο ἔσται μήτε ἐκείνη, οὐδὲν ἔσται τὸ παράπαν, ni Alexandre ni Asclepius (ad loc.) ne sont parvenus à apercevoir le lien qui les rattache à ce qui précède. Bonitz néglige de les expliquer dans son commentaire. Evidemment, ils ne peuvent pas servir à prouver directement que l'existence de la forme doit être admise à plus forte raison que l'existence de la matière. Nous pensons que la phrase est destinée à répondre à une objection qui pourrait être faite. Aristote vient de conclure, par une sorte de raisonnement a fortiori, de l'existence de la matière à l'existence de la forme. L'argument peut être repoussé en niant l'existence de l'une et de l'autre. Aristote prévient l'objection en disant : si ni la forme n'existe ni la matière, rien absolument n'existera. Le commentaire que voici de Syrianus, nous paraitrait entièrement conforme à la pensée d'Aristote, si le mot ἀγένητον, employé à trois reprises par le commentateur, pouvait être chaque fois supprimé : εἰ δὲ ἵνα μὴ ἀναγκάζηταί τις θεῖναι ἀγένητον εἶδος, ἀρνῆται καὶ ὕλην εἶναι ἀγένητον, ἀκούσεται ὅτι μηδετέρου ὄντος ἀγενήτου οὐδὲν ἔσται (Kroll 38, 24-26).

S. Thomas commente comme suit les mots οὐδὲν ἔσται τὸ παράπαν : cum omne quod est pertineat ad rationem materiae vel formae, vel sit compositum ex utraque (ad loc.).

οὐ γὰρ ἄν θείημεν — Nous n'admettrions pas, en effet — 999 b 19

Cf. A 991 b 6 sqq.

πρὸς δὲ τούτοις — En outre — 999 b 20.

Cette forme substantielle, dit Aristote, dont nous venons ainsi de reconnaître l'existence, et même l'existence séparée, est-elle une seule et la même pour toutes les choses dont elle est la forme, par exemple la forme substantielle *homme* est-elle une seule et la même pour tous les individus humains ? Ce serait absurde, car tout ce qui a une même forme substantielle est une seule et même chose.

En interprétant ainsi, nous supposons que le mot οὐσία est pris deux fois dans le même sens, celui de forme substantielle. Et nous croyons bien que c'est là, d'abord, le raisonnement d'Aristote. La forme substantielle, du moins en tant que réalisée dans la matière, ne peut pas appartenir à plusieurs individus différents (nous partageons sur ce point l'opinion de Robin op. cit. note 109 : toutefois les textes qu'il cite à l'appui ne sont peut-être pas d'une pertinence absolue). Mais il ne nous semble pas douteux que l'argument repose aussi sur l'équivoque du mot οὐσία, qui désigne encore le tout concret, τὸ σύνολον. Evidemment, tout ce dont la substance concrète est une, est une seule et même chose.

Nous avons traduit le mot οὐσία les deux fois par le mot *substance*, mais en donnant à ce terme le double sens que nous venons d'indiquer.

ἀλλὰ πολλὰ — Leurs substances seront-elles — 999 b 22

Il s'agit toujours des formes. Le neutre πολλὰ καὶ διάφορα est mis comme si, dans la phrase précédente, Aristote avait désigné la forme par l'expression τὸ εἶδος. Il y a donc une sorte d'anacoluthe. L'idée est d'ailleurs celle-ci : comment les différents individus d'une même espèce auraient-ils chacun une forme différente ? Les formes ne peuvent différer que par des différences formelles, et là où il y a des différences formelles il ne peut y avoir une même espèce.

ἅμα δὲ καὶ πῶς γίγνεται — De plus, comment la matière — 999 b 23.

Ensuite, comment la matière devient-elle chaque forme, et comment l'être concret peut-il être ces deux choses ensemble : forme et matière ? Surtout si l'on admet que la forme et la matière ont l'existence séparée.

ἔτι δὲ περὶ — Ensuite, on peut soulever — 999 b 24.

Aristote appelle un en nombre ce qui a une seule matière, c. à d. ce qui est un individu, et un en espèce ce qui a une seule définition. Plusieurs hommes, quoique numériquement multiples, ont l'unité en espèce, car ils ont une seule et même définition (Cf. Meta. Δ 1016 b 32-33). Aristote soulève donc ici la question de savoir si les principes possèdent l'individualité, ou bien si l'on n'y trouve jamais que l'unité en espèce ou de définition.

Et d'abord, si les principes n'ont pas l'individua-

lité, mais seulement l'unité en espèce, il s'ensuivra que rien absolument ne possède l'individualité. τὰ γὰρ ἐξ ἑνός, dit Alexandre, οὐ τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἴδει συγκειμένα. ἓν τῷ εἴδει οὐ τῷ ἀριθμῷ (Hayd. 216, 25-26).

Aristote ajoute les mots οὐδ' αὐτὸ τὸ ἓν καὶ ὄν, pour servir à sa polémique contre les Platoniciens, car il démontre par ailleurs que leurs principes ne peuvent pas avoir l'individualité (Cf. Robin, op. cit. pp. 34-50).

καὶ τὸ ἐπίστασθαι — Et comment pourra exister la science — 999 b 26-27.

Et s'il n'existe rien qui possède l'unité numérique, il ne pourra y avoir de science. La science ne peut avoir pour objet que la quiddité commune des choses numériquement multiples, qui est la même pour toutes, qui est une au-dessus de leur multitude infinie. ἓν ἐπὶ πάντων. Ou bien donc cette quiddité est quelque chose qui existe, ou bien il faut nier que l'objet de la science existe véritablement, ce qui anéantirait la science elle-même. Aristote ne dit pas, mais il suppose admis, comme chose évidente, que l'unité de cette quiddité commune est l'unité numérique. Autrement, elle serait dans le même cas que les choses qui lui sont subordonnées, les choses numériquement multiples, et pas plus que ces choses là elle ne pourrait être elle-même l'objet de la science.

Notre interprétation est conforme à celle d'Alexandre (Hayd. 216, 36 sqq) sauf en un point. Le commentateur grec déduit de ce passage que, selon Aristote, les universaux ont l'unité numérique. On ne peut rien conclure de pareil des arguments présentés ici, qui sont purement dialectiques.

ἀλλὰ μὴν — Mais si les principes — 999 b 27-28.

Aristote envisage l'hypothèse opposée : que les principes possèdent l'unité numérique, que chaque principe soit un seul et non pas plusieurs, bref que chaque principe soit un individu. Et pour mieux expliquer sa pensée, il oppose aux principes de toutes choses (τῶν ὄντων) ainsi conçus, les principes propres des choses sensibles, lesquels n'ont pas, d'après ce qu'Aristote nous dit ici, l'unité numérique, puisque chacun d'eux est numériquement plusieurs : le même principe étant matériellement autre dans des choses sensibles différentes. Aristote donne comme exemple de ces principes de choses sensibles, les lettres de l'alphabet, principes des syllabes. Chaque lettre de l'alphabet est numériquement multiple : la même lettre employée ici est matériellement distincte de la même lettre employée là. Eh bien, dit Aristote, supposons qu'il n'en soit pas ainsi pour les principes des choses, qu'au contraire chacun de ces principes soit numériquement un. Dans ce cas, il n'existerait rien d'autre que les principes eux-mêmes. Et en effet, numériquement un veut dire individu. Or, évidemment, ce qui est fait d'individus ne sera jamais que ces individus eux-mêmes. Si donc les principes des choses ont l'unité numérique, il n'y aura pas plus de choses qu'il n'y a de principes, tout comme il n'y aurait pas un plus grand nombre de choses écrites qu'il n'y a de lettres dans l'alphabet, si ces lettres avaient l'unité numérique : puisqu'il n'existerait qu'un seul exemplaire de chacune d'elles.

Nous donnerons encore quelques éclaircissements, concernant ce passage, dans les notes qui suivent.

οἷον.... ἕτεραι — ainsi dans une syllabe.... autres eux-aussi — 999 b 29-31.

Il s'agit de montrer par un exemple, que dans les choses sensibles le même principe est autre ici et autre là. La phrase d'Aristote peut être développée de la manière suivante : comme c'est le cas par exemple pour les principes d'une syllabe sensible, c. à d. concrète, existant dans tel endroit d'un livre que voici (τῆσδε). Supposons que cette syllabe (βα par exemple) soit la même qu'une autre (qui sera donc βα aussi) également concrète, existant *hic et nunc*. La syllabe dont nous parlons (la première) étant la même que l'autre, ses éléments (β et α) seront aussi les mêmes que ceux de l'autre. Manifestement, ce que nous avons dit des principes de toutes les choses sensibles se vérifie pour les principes de notre syllabe. En effet (γὰρ): les principes de cette syllabe sont bien numériquement différents de ceux de l'autre.

ὥσπερ οὖν — Il en serait donc ici comme — 1000 a 1.

L'apodose οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ὄντων ἔξει est sousentendue (Cf. Alex. Hayd. 218, 11-12). On s'étonne que Bonitz (Meta. ad loc.) ait pu s'y tromper, d'autant plus qu'il cite lui-même plusieurs cas de cette construction avec ὥσπερ (Ind. V° ὥσπερ) absolument identiques.

θεολόγοι — Théologiens — 1000 a 9.

Bonitz ad loc : Theologos quos dicat infra ipse significat, quum eosdem appellat τοὺς μυθικῶς σοφιζομένους. Ii igitur Aristoteli sunt theologi, qui antiquissimis

temporibus ante exortam ipsam philosophiam carminibus exposuerant quae de rerum natura sentirent, et deorum numina immiscentes rerum naturalium cognitioni fabularum involucris usi erant, non notionibus et ratiocinationibus.

Τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτούς — de ce qui pouvait être convaincant pour eux — 1000 à 10.

Aristote entend par là des explications tirées du surnaturel fabuleux, et par là même propres à convaincre des philosophes primitifs, qui voyaient des dieux partout. Cette interprétation nous paraît indiquée par la phrase qui suit, et aussi par l'emploi du mot θεολόγοι à la ligne précédente. ἡμῶν désigne les hommes d'un âge plus scientifique, qui demandent, pour être convaincus, des explications strictement rationnelles.

δῆλον ὡς — expressions qu'évidemment — 1000 a 13.

Alexandre voyait, dans cette partie de phrase, une première objection d'Aristote et il la présente comme suit : « il est possible que les théologiens connaissaient la signification de ces mots de nectar et d'ambroisie, mais assurément nous ne la connaissons pas ». Passant alors à l'argument qui commence au mot καίτοι, il continue sa paraphrase en disant : δεύτερον δὲ καὶ περὶ αὐτῆς τῆς προσφορᾶς κ. τ. λ. (Hayd. 218, 32 sqq.) Pareille liaison des idées ne semble pouvoir se justifier, qu'en donnant au mot καίτοι la signification des expressions καίτοι καὶ ou καίτοι καὶ τοῦτο, et il n'est employé dans ce sens nulle part. Chez Aristote, le mot καίτοι indique toujours le début d'une objection con-

tre ce qui précède. Asclepius interprète de la même manière qu'Alexandre ; il paraphrase aussi les mots δῆλον.... αὐτοῖς en disant : πρῶτον μὲν οὖν τὴν ἀμβροσίαν καὶ τὸ νέκταρ τὰ θεοποιὰ ὀνόματα αὐτοῖς ἴσως γνώριμα λέγοντες · οὐ γὰρ δή γε ἡμῖν, mais ensuite il ajoute : τουτέστι τῶν ἄλλων οὐθενί, comme si les mots οὐ γὰρ δή γε ἡμῖν étaient dans le texte même d'Aristote (Hayd. 195, 12 sqq). D'après cela, et en tenant compte de la leçon E, qui porte καίτοι καὶ au lieu de καίτοι, on peut se demander si les commentateurs grecs ne lisaient pas comme suit : δῆλον ὡς ταῦτα τὰ ὀνόματα γνώριμα λέγοντες αὐτοῖς · οὐ γὰρ δή γε ἡμῖν · καίτοι καὶ περὶ αὐτῆς τῆς προσφορᾶς κ. τ. λ.

Quoi qu'il en soit, en conservant notre texte, voici comment nous l'interprétons : les mots δῆλον ὡς.... αὐτοῖς ne renferment nullement une objection, mais au contraire une concession, sans importance il est vrai, et d'ailleurs ironique. Evidemment, dit Aristote, les théologiens savaient ce qu'étaient ce nectar et cette ambroisie dont ils parlent. L'objection vient après, introduite par le mot καίτοι, et elle porte uniquement sur l'effet que les théologiens prétendaient faire produire (τῆς προσφορᾶς) à ces causes là. Ils disaient que le nectar et l'ambroisie donnent l'immortalité : les hommes, les animaux, tout ce qui n'en goûte point, est sujet à la mort, tandis que les dieux, qui en mangent et en boivent dans leurs festins, sont immortels. — Mais, objecte Aristote, pourquoi les dieux usent-ils de nectar et d'ambroisie ? Si c'est pour le plaisir, le nectar et l'ambroisie sont donc cause de plaisir, et non pas de subsistance, ni par conséquent de subsistance éternelle. Et si c'est pour subsister, ces choses leur servent donc d'aliment, et comment peuvent-ils être éternels, s'ils ont besoin de s'alimenter ?

Les interprètes grecs prennent θιγγάνουσιν dans le

sens de ἔθιγον, et ils font dire à Aristote : mais les êtres qui sont devenus immortels en goûtant l'ambroisie, pourquoi se sont-ils mis à en goûter ? En prenant les choses ainsi, le raisonnement d'Aristote devient absolument inintelligible.

Pour notre interprétation du mot εἶναι, que nous avons traduit par *subsister*, cf. De Anima B 4, 416 b 19-20.

καὶ οὗτος ταὐτὸν πέπονθεν — a commis la même faute — 1000 a 25-26.

Aristote ne veut pas dire qu'Empédocle aussi ait prétendu expliquer, par les mêmes principes, et les choses éternelles et les choses corruptibles. A la vérité, les principes d'Empédocle ne pouvaient servir qu'à expliquer les choses corruptibles, mais aussi il disait que toutes choses, à l'exception des principes eux-mêmes, sont corruptibles, et c'est en cela qu'il se montrait plus conséquent (ὁμολογουμένως) que les autres (cf. 1000 b 17-21). Ce qu'Empédocle a de commun avec eux d'après Aristote, c'est, semble-t-il, qu'il attribuait, lui aussi, à une même cause des effets opposés.

τὸ νεῖκος — la Discorde — 1000 a 27.

Sous le règne de l'Amitié, les éléments hétérogènes sont mêlés et confondus en un seul être qu'Empédocle appelle le σφαῖρος, ou l'Un, ou Dieu. Sous le règne de la Discorde, qui sépare les uns des autres les éléments dissemblables, le σφαῖρος se désagrège, et c'est pourquoi Empédocle attribuait à la Discorde le rôle d'un principe destructeur (Cf. Notre commentaire de A ad 985 a 26).

ἅπαντα γὰρ — Car excepté Dieu. — 1000 a 28.

En dissolvant le σφαῖρος, ou chaos Divin, par la distinction des éléments et leur agglomération progressive en masses homogènes, la Discorde rend possible l'apparition des êtres déterminés. — πλὴν ὁ θεός sauf Dieu, qui n'existe en effet que sous le règne de l'Amitié.

ἐξ ὧν — Desquels — 1000 a 29.

Le texte d'Empédocle semble avoir été : ἐκ τούτων γὰρ πάνθ', ὅσα τ' ἦν κ. τ. λ. (cf. Diels 1912 I fragm. 20, p. 233, 9 sqq). ὧν ou τούτων désigne les éléments.

ὅταν γὰρ — En effet, après que les choses — 1000 b 2.

Le texte d'Empédocle était : τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος (cf. Diels fragm. 36 p. 241, 7).

τὰ στοιχεῖα — les éléments — 1000 b 5.

Ce terme désigne non seulement les quatre éléments corporels, mais encore les deux principes moteurs, également incréés et impérissables. Du reste, comme le fait remarquer Zeller (Phil, der Gr. 1876, I, 697), l'idée de la force, chez Empédocle, est encore si confuse qu'il ne la distingue pas nettement des êtres corporels.

ἡ δὲ γνῶσις — or il n'y a de connaissance — 1000 b 5.

D'après Empédocle, toute connaissance s'explique par la similitude. Pour que la sensation se produise, il faut que les parcelles détachées des objets entrent en contact avec les parties similaires des organes sensoriels. La pensée a la même origine : nous pensons chaque élément à l'aide de l'élément correspondant existant dans notre corps.

γαίῃ μὲν γὰρ — Car c'est par la terre — 1000 b 6.

Cf. Diels fragm. 109, p. 262, 9.

αὐτῆς τῆς μεταβολῆς — quant au changement lui-même — 1000 b 12.

Il s'agit de la succession du règne de la Discorde au règne de l'Amitié, et inversement.

ἀλλ' ὅτε δὴ — Mais lorsque enfin — 1000 b 13-14.

Cf. Diels fragm. 30 p. 238, 8 sqq. — Nous adoptons la leçon πάρ' ἐλήλαται proposée par Sturtz (Empédocl. Agrig. p. 581). Avec παρελήλαται le texte ne peut pas être expliqué d'une manière satisfaisante. Pour l'interprétation de πλατέος Cf. Diels fragm. 115, p. 207.

Ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαίον,
Αἰδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις.

εἰ δὲ ἕτεραι ἀρχαὶ — Mais si les principes.... sont autres — 1000 b 23.

Tout le raisonnement qui suit montre que les principes dont il s'agit ici sont les principes des choses corruptibles. — καὶ αὗται : eux aussi, comme sont évidemment les principes des choses incorruptibles.

εἰ μὲν γὰρ φθαρταί — Car s'ils sont corruptibles — 1000 b 24.

Se corrompre, ou périr, c'est retourner en ses éléments. Pour qu'un être puisse périr, il faut donc qu'il ait des éléments et par conséquent des principes.

Τοῦτο δ'ἀδύνατον — Or cela est impossible — 1000 b 27.

L'idée qu'on pourrait ici remonter de principe en principe aboutit à l'absurde, soit qu'on s'arrête quelque part dans cette régression, soit qu'on ne s'arrête jamais. S'arrêter est absurde, puisque, par hypothèse, le principe auquel on s'arrêterait est corruptible ; or tout ce qui se corrompt ou périt dérive de principes antérieurs (25-27). Quant à remonter à l'infini, dans aucun ordre de principes cela n'est possible (α, 2).

ἔτι δὲ πῶς ἔσται — De plus, comment pourront exister — 1000 b 28.

D'après Bonitz (ad loc.) le raisonnement précédent démontre que si les choses corruptibles ne peuvent

avoir que des principes corruptibles, elles n'en pourront pas avoir du tout : tolluntur nimirum principia ut demonstratum est in proximis, si principia ponuntur fluxa et intereuntia. Et l'argument que nous trouvons ici reviendrait à dire : de plus, comment peut-il exister des choses corruptibles, s'il n'en existe point de principes ? Cette interprétation nous semble erronnée. On peut sans doute tirer des raisonnements qui précèdent la conséquence indiquée par Bonitz, mais ce n'est pas où Aristote voulait en venir. La conclusion sousentendue était évidemment : donc les principes des choses corruptibles ne peuvent pas être des principes corruptibles : il faut donc admettre que ce sont des principes incorruptibles. Après cela, Aristote ne pouvait pas dire, comme le suppose Bonitz : de plus comment peut-il exister des choses corruptibles s'il n'en existe pas de principes ?

S. Thomas nous paraît avoir donné le sens exact de la phrase qui nous occupe : de plus, si les principes des choses corruptibles sont eux-mêmes corruptibles, il arrivera nécessairement un moment où ils auront péri. Et comment existera-t-il encore des choses corruptibles quand leurs principes auront péri ? (S. Thomas ad loc.)

εἰ δὲ ἄφθαρτοι — Mais si [les principes des choses corruptibles] sont incorruptibles — 1000 b 29.

Aristote passe à l'examen de l'hypothèse opposée, d'après laquelle les principes des choses corruptibles seraient incorruptibles.

τῶν ἑτέρων — des autres — 1000 b 30-31.

Savoir : des principes des choses incorruptibles.

ἔτι δὲ — De plus — 1000 b 32.

Ces mots s'opposent aux mots μία μὲν que nous avons rencontrés 1000 b 23. Au dilemme qu'il vient de développer pour combattre l'hypothèse εἰ ἕτεραι ἀρχαί (s'il existe d'autres principes pour les choses corruptibles que pour les choses incorruptibles), Aristote ajoute donc ici une sorte d'argument d'autorité : on n'a jamais indiqué, dit-il, d'autres principes pour les choses corruptibles que pour les choses incorruptibles. Les philosophes antérieurs ont toujours assigné aux unes et aux autres les mêmes principes ; sans d'ailleurs apercevoir clairement les difficultés qui résultaient de là et que nous avons soulevées tantôt (de 1000 a 7 à 1000 b 23).

πότερόν ποτε τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν — si l'Un et l'Etre — 1001 a 5-6.

Si l'Etre et l'Un sont les substances des êtres, c. à d. si ces notions : l'être, l'un, représentent la quiddité substantielle des choses. Pour Aristote l'être, ou l'un, n'est que la notion d'un attribut des choses. Que ce soit ou non une quiddité (et à vrai dire ce n'est même pas une quiddité, cf. ad 998 b 22 sqq), en tout cas ce n'est pas une quiddité de la première Catégorie, celle de la substance.

καὶ ἑκάτερον αὐτῶν — et s'ils sont — 1001 6.

Pour exprimer cette idée, que si l'Etre et l'Un sont des substances ils pourront exister en eux-mêmes, qu'ils ne devront donc pas, comme les attributs des choses, exister en autre chose qu'eux-mêmes, Aristote dit qu l'être et l'un pourront être alors *un* et *être* sans être autre chose. Tel est en effet le mode d'existence de la substance : elle est ce qu'elle est sans devoir être être autre chose qu'elle, tandis que l'attribut ne peut être, ou être ce qu'il est, qu'en étant autre chose, savoir : une substance. Le blanc ne peut être blanc que s'il est le cheval blanc ou le mur blanc, bref une substance blanche.

ἢ δεῖ ζητεῖν — ou bien s'il faut chercher — 1001 a 7.

Si les notions d'être et d'un ne sont que des notions d'attributs, en sorte qu'il y ait nécessairement une certaine chose autre qu'eux-mêmes, qui leur serve de sujet, alors il faut que nous sachions, quand on nous parle de l'Etre et de l'Un, ce qu'est l'être ou l'un dont on parle, c. à d. quelle est la chose dont ont dit qu'elle est une ou être. Autrement en effet, nous ne connaîtrions pas la nature de l'Etre ou de l'Un en question : la nature d'une chose n'est indiquée que par sa quiddité substantielle.

Πλάτων μὲν γὰρ — En effet, Platon — 1001 a 9-10.

Platon et les Pythagoriciens prétendaient que les notions d'être et d'un représentaient une quiddité substantielle. Et dès lors l'Un et l'Etre n'étaient pas quel-

que chose d'autre que cela même : un ou être, et la nature de l'être et de l'un était précisément la nature indiquée par les notions être et un : c'est à dire l'unité et l'entité. Cf. notre commentaire de A ad 987 b 22.

— τῆς οὐσίας (12) : la substance des choses. Du moment qu'on admet, avec les Platoniciens, que l'unité ou l'entité est une substance, elle est par là même la substance de toutes choses, ou, comme dit Aristote, la substance, τῆς οὐσίας. Car tout est nécessairement être et un.

On pourrait aussi interpréter : la substance cherchée, c. à d. la substance de ces choses : l'Etre et l'Un.

ὅ τι τὸ ἕν ἐστιν — ce qu'est l'Un — 1001 a 13-14.

Ce qu'est l'Un : quelle est la chose à laquelle il attribue l'unité et que pour cette raison il appelle l'Un.

δόξειε γὰρ — Car il semble bien — 1001 a 14.

Cf. notre commentaire de A, ad 987 a 15-16. Nous avons vu plus haut qu'Aristote désignait sous le nom de l'Un le Sphérus d'Empédocle (1000 a 28).

ὡς δ'αὕτως — Pareillement — 1001 a 17.

Alexandre : ἀλλὰ καὶ καθ' οὓς πλείω τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ἦν, καὶ κατὰ τούτους τούτων ἕκαστον ἕν τι ἦν καὶ ὄν (Hayd. 224, 13 sqq). Chaque élément était appelé l'Un, comme possédant l'unité spécifique (cf. notre Commentaire de A loc. cit.). Ils l'appelaient aussi l'Etre, parce qu'à leurs yeux, il n'y avait d'êtres réels que les éléments,

parce que seuls les éléments sont immuables. Un être réel ne peut ni commencer ni finir : comment quelque chose pourrait-il être ajouté à l'ensemble du réel, et où ce qui est pourrait-il aller ? Ce que nous appelons la génération et la destruction n'est qu'une combinaison et une séparation (Cf. Zeller, Phil. der Gr. 1876, I, 683).

συμβαίνει δέ ... ἀλλὰ ταῦτα αὐτά. — si l'on n'admet pas... l'un et l'être eux-mêmes — 1001 a 19-29.

Il faut renoncer, selon nous, à donner de ce passage une explication satisfaisante en conservant les phrases dans l'ordre où les présente notre texte.

La telle quelle suite d'idées qu'on pourrait dégager du commentaire d'Alexandre repose sur des erreurs évidentes (voir par exemple son interprétation de la phrase εἰ δὲ μὴ ἔστι τι ἓν αὐτὸ μηδ' αὐτὸ ὄν Hayd. 224, 23 sqq.).

La paraphrase de S. Thomas indique une liaison d'idées très nette, mais en donnant aux mots εἰ δ'ἔστι τι αὐτὸ ἓν κ. τ. λ. un sens qu'on ne peut pas y trouver ; si aliquid sit ipsum unum et ens separatum existens, necesse est quod ipsum sit substantia omnium eorum, de quibus dicitur unum et ens (ad loc.).

Parmi les modernes, Robin semble avoir le mieux aperçu la véritable difficulté de notre passage. Cette difficulté réside en effet précisément dans la phrase que nous venons de citer εἰ δ' ἔστι τι αὐτὸ ἓν κ. τ. λ Des trois arguments qu'Aristote vient de faire valoir pour démontrer que l'Un et l'Etre sont des substances, le second était celui-ci : si l'Un-en-soi et l'Etre-en-soi n'existent pas, il n'existe que des choses individuelles, ce qui est absurde. La conclusion sousentendue

était nécessairement : donc l'Un et l'Etre en soi existent, et par conséquent l'Un et l'Etre sont des substances, car l'Un et l'Etre en soi sont des substances. Après cela on ne voit pas comment Aristote peut encore présenter comme un nouvel argument la considération suivante : si l'Un et l'Etre en soi existent, ils sont des substances.

Robin résout la difficulté en supposant que l'argumentation pour démontrer que l'Un et l'Etre sont des substances s'arrête aux mots ἡ δὲ μονὰς ὅπερ ἕν τί ἐστιν, et qu'à partir des mots εἰ δ'ἔστι τι αὐτὸ ἓν καὶ ὄν Aristote développe la thèse opposée. Mais cette explication est inadmissible. Le commencement de l'antithèse est clairement indiqué par le formule ἀλλὰ μὴν (29). Au surplus, Robin n'explique nullement comment l'argument, tel qu'il l'entend (s'il y a un Un-en-soi et un Etre-en-soi, ils n'ont d'autre substance qu'eux-mêmes), servirait à démontrer que l'Un et l'Etre ne sont pas des substances.

Nous croyons que la solution peut être trouvée en transférant la phrase ἔτι δὲ μὴ ὄντος ... ἕν τί ἐστιν après les mots ἀλλὰ ταῦτα αὐτά. On obtient ainsi le texte suivant :

Si l'on n'admet pas que l'Un et l'Etre est une substance, il s'ensuit qu'aucune des autres choses générales non plus n'en sera une. Car l'Un et l'Etre sont ce qu'il y a de plus général. Ensuite, s'il n'existe ni Un-en-soi ni Etre-en-soi, on ne voit guère comment il pourra exister quelque autre chose en dehors des choses dites individuelles. Or s'il existe quelque Etre et Un en soi, leur substance est nécessairement l'un et l'être ; car ce à quoi l'un et l'être sont ici attribués n'est pas quelque autre chose qu'eux, mais l'un et l'être eux-mêmes. De plus, si l'Un n'est pas une substance, il est évident qu'il ne pourra non plus y avoir de nom-

bre comme nature séparée des choses, car le nombre est composé de monades, et la monade est la même chose que l'un.

Disposées dans cet ordre, les différentes parties de notre texte présentent une suite logique tout à fait acceptable.

Il s'agissait de prouver que l'Un et l'Etre sont des substances, non de simples attributs. Le premier argument d'Aristote est au fond celui que nous avons déja rencontré au chap. 3, 998 b 14-21 : si l'on admet que les universaux comme tels sont les principes des choses, et par conséquent des substances, l'Etre et l'Un doivent être substance plus qu'aucun autre universel, car leur universalité dépasse celle de tous les autres universaux. Si donc l'Etre et l'Un ne sont pas des substances aucun autre universel ne sera substance. (Nous adoptons pour les mots μηδὲ τῶν ἄλλων εἶναι τῶν καθόλου μηδὲν l'interprétation d'Asclepius : συμβήσεται μηδὲ ἄλλο τι τῶν κοινῶν καὶ καθόλου οὐσίαν λέγειν, Hayd. 204, 23). Evidemment Aristote raisonne ici en Platonicien. Les arguments qui suivent ont d'ailleurs le même caractère.

Voici le deuxième argument : si on nie l'existence de l'Un et le l'Etre-en-soi, à plus forte raison faut-il nier l'existence en soi de tout autre universel, et alors il n'existera que des individus, ce qui est absurde (Cf. 4, 999 a 26 sqq). Il faut donc admettre l'existence de l'Etre-en-soi et de l'Un-en-soi. Or si l'Etre et l'Un-en-soi existent, leur substance est nécessairement l'être et l'un. Donc l'Etre et l'Un sont des substances.

Troisième argument : si l'Un n'est qu'un accident des choses et non pas une substance, le nombre non plus ne sera qu'un accident. Il ne sera pas tel que nous le concevons, savoir, un être séparé des choses sensibles et par conséquent une substance. En effet, le nombre est composé de monades, et la monade est la même chose que l'un.

Nous avons négligé, pour rendre notre exposé plus clair, les mots οὐ γὰρ ἕτερόν κ. τ. λ. qu'on trouve à la fin du deuxième argument, et qui demandent quelques explications. Nous admettons la correction καθ' οὗ au lieu de καθόλου, proposée par Bonitz, et voici quel est, à notre avis, le sens de la phrase. Aristote vient de dire : si l'on admet l'existence de l'Un-en-soi et de l'Etre-en-soi, leur substance sera nécessairement l'un et l'être. Et il ajoute : car l'un et l'être ne sont alors dits d'aucune autre chose, mais de l'être et de l'un eux mêmes. Il est clair, en effet, que l'être et l'un de l'Etre-en-soi et de l'Un-en-soi ne peuvent être l'attribut de quelque autre chose qu'eux-mêmes, car alors ils ne seraient pas *en soi*. Et s'il en est ainsi, ils sont la substance de l'Etre-en-soi, car la substance c'est ce qui n'est pas l'attribut de quelque autre chose.

ἀλλὰ μὴν — Mais s'il existe — 1001 a 29.

Voici le raisonnement d'Aristote : si l'on admet l'existence de l'Un-en-soi et de l'Etre-en-soi, il ne se conçoit pas qu'il puisse exister plusieurs êtres.

En effet, considérons la chose d'abord par rapport à l'Etre. L'Etre-en-soi, d'après ce que nous avons dit plus haut, n'est pas autre chose que l'Etre même, et c'est une substance. Evidemment, rien ne pourra exister en dehors de cette substance là : car cette substance est l'être, et ce qui est en dehors de l'être n'est point. Il n'y aura donc qu'une seule substance, et dès lors Parménide aura raison, lui qui disait que toutes choses n'en sont qu'une seule : l'Etre (cf. notre Commentaire de A ad 5, 986 b 28).

ἀμφοτέρως δὲ δύσκολον— Et l'on aboutit à des difficultés par les deux voies — 1001 b 1.

Au moment de passer à l'argumentation sur l'Un, Aristote remarque que l'on peut ici partir soit de l'hypothèse que l'un est substance soit de l'hypothèse contraire, pour démontrer, non pas précisément l'impossibilité de toute pluralité, mais l'impossibilité de l'existence des nombres comme substances séparées. Pour compliquer encore un peu son aporie, il substitue donc au raisonnement qu'on attendait, le dilemme dont il vient de s'aviser. D'ailleurs la seconde partie de ce dilemme contient le raisonnement qu'il avait proprement à faire.

εἴρηται πρότερον δι' ὃ — nous avons dit plus haut pourquoi — 1001 b 3

C. à d. pourquoi alors le nombre ne pourra pas être substance. Cf. 1001 à 24-27.

ἐκ τίνος γὰρ — Car comment pourrait-il y avoir — 1001 b 4.

Aristote raisonne comme suit. La substantialité de l'Un a la même conséquence que la substantialité de l'Etre : il ne pourra exister qu'un seul être. En effet, en dehors de cette substance qui sera l'Un-en-soi, il ne pourra exister rien d'autre qui soit un; car cette substance est l'un, et ce qui est en dehors de l'un, nécessairement n'est pas un. Or ce qui n'est pas un n'est pas être : tout être est un. Inutile d'objecter que

l'être peut aussi être plusieurs. Car chacun de ces êtres qui sont plusieurs, est un. — Ainsi donc si l'Un est substance, il ne pourra pas y avoir plusieurs êtres. D'où résulte, encore une fois, l'impossibilité de l'existence des nombres séparés. Car pour qu'il puisse exister un nombre qui soit substance, il faut qu'il existe plusieurs substances.

ἔτι εἰ ἀδιαίρετον — De plus, si l'Un-en-soi est indivisible — 1001 b 6-7.

Nouvelle objection contre l'existence de l'Un-en-soi. Elle est tirée des arguments par lesquels Zénon démontrait l'impossibilité de concevoir l'être comme multiple. Il employait notamment l'argument que voici : toute pluralité est composée d'unités, et une unité véritable ne peut être qu'une essence indivisible. Or, ce qui est indivisible n'augmente pas la grandeur des objets auxquels on l'ajoute, et ne diminue pas la grandeur des objets dont on le retranche. Mais ce qui, ajouté ou retranché, n'influe pas sur la grandeur des choses, est néant. Le multiple est donc lui-même un néant, puisque chacun des éléments qui le composent est égal au néant.

C'était, comme le fait remarquer Aristote, définir l'être par la grandeur ou étendue, et même par la corporéité, c. à d. par l'étendue à trois dimensions (Cf. notre commentaire de A ad 9, 992 a 10 in fine). Car ce qui possède la corporéité a seul la plénitude de l'être tel que le définit Zénon. Le corporel seul, de quelque façon qu'il soit ajouté aux objets, augmente toujours leur grandeur. Les autres choses (celles qui n'ont qu'une ou deux dimensions) augmentent les objets si elles sont ajoutées d'une certaine manière

autrement non. Ainsi une surface, juxtaposée, soit en longueur soit en largeur, à une autre surface, augmentera cette dernière, mais elle ne l'augmentera pas si elle lui est superposée. Ainsi encore une ligne, ajoutée à une autre par le bout, la prolongera, mais ni superposée ni juxtaposée elle ne pourra l'accroitre. Quant aux choses qui n'ont aucune grandeur, comme les points ou les monades, de quelque façon qu'on les ajoute à autre chose, elles ne peuvent l'augmenter.

Ainsi donc, d'après Zénon, l'être c'est la grandeur, laquelle implique la divisibilité. On pourrait tirer de là, comme le dit Aristote, cette nouvelle objection contre l'existence de l'Un-en-soi : si l'Un-en-soi est indivisible (et il l'est nécessairement), il n'est rien. Cf. Diels Vorsokr. 19 A 21 p. 130.

ἀλλ' ἐπειδὴ — Mais laissons cela — 1001 b 13.

La phrase est incomplète ; l'apodose qu'Aristote oublie de formuler, pourrait être quelque chose comme ceci : οὐκ ἄξιον τοῦτο ἀπορῆσαι. Voici donc ce que dit Aristote : Mais cet argument là ne mérite guère d'être présenté. Il est trop évident que l'indivisible n'est pas le néant. Pour le montrer il suffirait même de repondre à Zénon : ajouté à d'autres choses, l'indivisible ne les rendra sans doute pas plus grandes, mais il les rendra plus nombreuses.

ὥστε καὶ οὕτως καὶ πρὸς ἐκεῖνον — en sorte qu'on le réfuterait lui aussi — 1001 b 15.

Les modifications du texte proposées en note par Christ ne nous semblent pas nécessaires. καὶ οὕτως si-

nifie : même comme ceci, c'est à dire sans aller chercher plus loin ; et ce qui justifie l'emploi de cette expression, c'est que l'objection contre Zénon est tirée du raisonnement de Zénon lui-même, lequel reposait en définitive sur cette idée : que l'être accroit l'être auquel il est ajouté. C'est vrai, répond Aristote, mais il suffit qu'il accroisse la quantité discrète.

Quant aux mots καὶ πρὸς ἐκεῖνον, ils signifient : contre Zénon aussi, c. à d. aussi bien contre Zénon que contre les partisans de l'Un-en-soi. Nous invoquons Zénon contre eux, mais Zénon lui aussi, Zénon lui-même, prête le flanc à l'objection ; il est donc inutile de l'invoquer.

La phrase μεῖζον μὲν γὰρ développe οὕτως. C'est un discours direct qu'Aristote place dans la bouche de l'objectant désigné par τινα. Cf. Alex. : ἔστι πρὸς αὐτὸν λέγειν μεῖζον μὲν γὰρ οὐ ποιεῖ, πλεῖον δέ(Hayd.228,3-4).

ἀλλὰ πῶς δὴ — Mais comment — 1001 b 17.

D'après ce qui précède, on ne peut donc tirer des raisonnements de Zénon un argument sérieux contre l'existence même de l'Un-en-soi. Mais ces raisonnements renferment une donnée qui peut servir à réfuter les Pythagoriciens, en tant qu'ils prétendaient faire de l'Un-en-soi le principe des grandeurs. Les Pythagoriciens réduisaient à des nombres toute la substance des choses, et ils considéraient l'Un-en-soi, principe des nombres, comme le principe de tout ce qui existe, par conséquent aussi des grandeurs. On pouvait leur opposer, et c'est ce qu'Aristote fait ici, l'axiome qui est au fond de l'argumentation de Zénon, savoir, qu'avec des éléments indivisibles, inétendus, comme l'Un-en-soi, on ne peut pas composer des grandeurs , c. à d. de l'étendue.

καθάπερ λέγουσί τινες — comme font quelques-uns — 1001 b 20,

Il s'agit des Platoniciens. L'objection tirée de Zénon ne leur était pas directement opposable. Sans doute, Platon aussi dérivait de l'Un-en-soi et les nombres et les grandeurs, mais il ne prétendait pas que ce principe pût suffire à les engendrer. Dans le système de Platon, l'Un-en-soi avait le rôle d'un véritable principe formel. Les nombres et les grandeurs resultaient de son union avec l'Infini, appelé la Dyade, comme matière (Cf. notre Commentaire de A, 6, 987 b 20-26). C'est cette Dyade qu'Aristote désigne ici par les mots ἄλλου μὴ ἑνός τινος. Il va essayer de démontrer que, même en prenant les choses ainsi, l'Un-en-soi ne peut servir à expliquer la formation des grandeurs.

εἴπερ τὸ μὴ ἕν — s'il est vrai que le non-un — 1001 b 23.

Nous adoptons l'interprétation d'Alexandre : puisque le non-un est l'Inégalité et constitue la même nature soit comme principe des nombres soit comme principe des grandeurs (Hayd. 228, 25 sqq).

La Dyade μέγα καὶ μικρόν ou πολὺ καὶ ὀλίγον ou encore ὑπερέχον καὶ ὑπερεχόμενον, qui désignait la matière, était aussi appelée par Platon l'Inégalité, sans doute parce que la matière, dans son état d'indétermination, peut être dite inégale à elle même, virtuellement grande et petite à la fois, beaucoup et peu, en excès et en défaut. Au chapitre IX du Premier Livre (Cf. notre Commentaire ad 992 a 10) Aristote attribuait aux Platoniciens une théorie où le Grand et Petit

d'une part, Beaucoup et Peu d'autre part, étaient considérés comme deux espèces différentes de la Dyade, la première servant de matière aux grandeurs, la seconde aux nombres. Ici la matière des nombres et des grandeurs est présentée comme une seule et même nature. Il semble d'ailleurs que Platon ait désigné le principe matériel des nombres indifféremment par le expressions πολὺ καὶ ὀλίγον et μέγα καὶ μικρόν. D'après Robin (op. cit. note 216, XIV), c'est aux disciples de Platon qu'il faudrait attribuer la doctrine où le Grand et Petit est nettement réservé à la génération des grandeurs.

— Alexandre est le seul Commentateur chez qui l'on trouve une explication de l'imparfait ἦν employé à la fin de notre phrase. Il entend : et *était d'après Platon* toujours la même nature. Mais, interprété ainsi, l'imparfait n'est guère naturel après le présent καθάπερ λέγουσί τινες, même en admettant que τινες désigne particulièrement Platon. Nous croyons que l'emploi du temps passé se justifie ici parce qu'il s'agit de la matière. La matière et la forme ont une antériorité d'existence, soit potentielle soit actuelle, sur la substance produite (Cf. Meta. Z 9. 1034 b 12 : εἰ γίγνεται.... ἀεὶ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος). Quant à la forme, on sait qu'Aristote la désigne le plus souvent par l'expression τὸ τί ἦν εἶναι, où il semble bien que l'imparfait serve à marquer l'antériorité de l'essence idéale sur sa réalisation physique (Cf. notre Commentaire de A ad 3, 983 a 27-28). Il faut, selon nous, expliquer de la même manière l'imparfait qu'on trouve employé par Aristote dans des passages comme De Anima B, 7, 419 a 9-11, où il s'agit aussi de l'essence. Cette façon de parler s'explique encore plus facilement lorsqu'il s'agit de la matière, qui peut préexister en acte. On en trouve des exemples même dans le langage courant.

οὔτε ὅπως ἐξ ἀριθμοῦ τινὸς καὶ ταύτης — ou comment d'un certain nombre et de l'Inégalité — 1001 b 24-25

Quelques partisans des Idées indiquaient les nombres, au lieu de l'Un, comme principes formels des grandeurs. Ils disaient que de l'Un et de l'Inégalité étaient formés les nombres ; et qu'ensuite les nombres, du moins certains d'entre eux, en union avec l'Inégalité, engendraient les grandeurs (Cf. Alex. Hayd. 228, 20 sq. — id. 777, 16-21 — Meta. N 3, 1090 b 20-24). Peu importe évidemment, au point de vue de la difficulté soulevée par Aristote : si l'Inégalité est la matière dont sont formés les nombres, ce n'est donc pas d'elle que procède l'étendue, puisque les nombres ne possèdent point l'étendue. Quant au principe formel, qu'il soit l'Un ou soit le nombre, ce n'est pas lui non plus qui peut être la cause de l'étendue, car ni l'Un ni le nombre ne la possèdent.

CHAPITRE V.

τὰ σώματα — les corps — 1001 b 26-27.

Il s'agit encore une fois du corps mathématique, la figure géométrique à trois dimensions. Aristote a oublié de mentionner la ligne dans son énumération (Alex. Hayd. 229, 1).

εἰ γὰρ μή εἰσιν .. καλεῖν — Car si ce ne sont pas des substances..... appeler des êtres — 1001 b 28-1002 a 14.

Voici quelle est, selon nous, la suite des idées dans cette première partie de l'aporie, où il s'agit de défendre l'opinion d'après laquelle les choses mathématiques, comme les nombres, solides, surfaces, lignes et points, sont des substances.

On ne peut espérer trouver, dit Aristote, la substance des êtres que dans ces choses là.

Assurément, il ne faut pas la chercher dans les modalités, mouvements, relations, positions, proportions, et autres choses du même genre, dont la notion est essentiellement celle de l'attribut.

D'autre part, si l'on considère les choses comme l'eau, la terre, le feu et l'air, bref les corps simples, qui certainement répondent le mieux à l'idée de substance: ce qu'on aperçoit de substantiel en eux, ce n'est en définitive que le corps comme tel, c'est à dire le solide. Les autres réalités qu'on y peut découvrir, chaleur, froid, etc. sont de purs accidents. Ce qui seul y peut remplir le rôle de substance, c'est ce qui y sert de

sujet à tout le reste, et cela c'est le corps comme tel, le solide.

Mais, s'il en est ainsi, la surface, la ligne, le point, sont aussi des substances. En effet, si le corps est sub tance, ses éléments sont substance à plus forte raison.

Il semble donc bien que les choses mathématiques sont des substances. Aussi est-ce dans ces choses-là que tout le monde, le vulgaire comme les philosophes, a vu toujours la substance des êtres : en effet, les philosophes les plus anciens, d'accord en cela avec le vulgaire, disent que cette substance, c'est le corps, et les philosophes plus récents disent que c'est le nombre.

καὶ τίνες αἱ οὐσίαι τῶν ὄντων — et quelles sont les substances des choses — 1001 b 28-29.

Ces mots ne font que préciser les mots τί τὸ ὄν qui précèdent. τὸ ὄν désigne ici l'être proprement dit, la substance. Cf. Alex. ὄν δὲ τὴν οὐσίαν νῦν λέγει (Hayd. 229, 11).

οἱ λόγοι — les proportions — 1001 b 30.

Ce mot signifie ici : mode d'assemblage, proportion selon laquelle des choses diverses sont réunies ou combinées. Cf. De Anima 408 a 15, 19 — 410 a 2 — 426 a 28 — b 4, 7.

ἃ δὲ μάλιστ' — Quant à ces choses qui plus que toutes les autres — 1001 b 32.

Selon la doctrine des Physiologues, dont Aristote s'inspire dans ce passage, un corps composé n'est pas une substance, mais un agglomérat de substances diverses. Il se définit non par une nature substantielle ou essence, mais par un accident : le mode ou la proportion d'assemblage, un de ces λόγοι dont il vient d'être question.

ἀλλὰ μὴν τό γε σῶμα — Mais le corps est moins substance que la surface — 1002 a 4.

Les deux arguments qui suivent ne tendent formellement à démonter que l'antériorité substantielle des surfaces, lignes et points, sur le solide, mais il est évident que pour déduire la proposition telle qu'Aristote la présente ici, il suffit de raisonner sur la surface et sur la ligne comme on raisonne sur le corps.

τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς — que la monade et le point — 1002 a 5-6.

Pour la plupart des Platoniciens, l'élément premier des lignes était le point. Pour les Phythagoriciens, qui considéraient les grandeurs comme des nombres, cet élément premier ne pouvait être que l'unité ou monade.

Τούτοις γὰρ ὥρισται τὸ σῶμα — Car le corps est défini par ces choses-là — 1002 a 6.

On définit chaque chose par ses principes. Or les

principes sont substance à meilleur titre que la chose dont ils sont les principes. Dès lors les surfaces, lignes et points sont substance plus que le corps, car le corps se définit par les surfaces, les lignes et les points.

καὶ τὰ μὲν — Et il semble que ces choses — 1002 a 6.

Ce second argument est basé, en apparence du moins, sur le principe πρότερα κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή (Meta. Δ 11, 1019 a 3).

διόπερ — C'est pourquoi — 1002 a 8.

οἱ πρότερον désigne les Physiologues, οἱ δ'ὕστερον les Pythagoriciens, et aussi les Platoniciens, qui avaient fini par ramener au nombre l'essence des choses.

ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο μὲν ὁμολογεῖται — Mais si l'on admet cela — 1002 a 15.

Ici commence l'antithèse. Si le point et la ligne, dit Aristote, sont des êtres et des substances plus que les corps (qui sont eux-mêmes substance plus que tout le reste), il n'existera pas de substance du tout. Car si eux n'existent pas, eux à qui appartient par excellence l'existence substantielle, à plus forte raison n'existera-t-il aucune autre substance. Eh bien, les points et les lignes ne peuvent exister. S'ils existaient quelque part, ce serait évidemment dans les corps sensibles : or il n'est possible de trouver dans les corps sensibles

ni quelque chose sans étendue aucune, comme le point, ni une longueur sans largeur, comme la ligne.

Aristote ne parle pas de la surface, à laquelle cependant le même raisonnement pouvait être appliqué : on ne trouve pas dans les corps sensibles quelque chose qui soit large et long sans épaisseur, comme est la surface mathématique (Cf. Alex. Hayd. 230, 19-25).

ἔτι δὲ φαίνεται — De plus toutes ces choses — 1002, a 18.

Nouvel argument pour démontrer que les points, les lignes et les surfaces ne sont pas des substances : ce sont des divisions, proprement des discontinuités, or une discontinuité n'est qu'une privation, un attribut par conséquent, et encore une attribut négatif. Le point est la discontinuité en longueur, la ligne est la discontinuité en largeur, la surface est la discontinuité en profondeur.

πρὸς δὲ τούτοις — En outre — 1002 a 20.

D'après les Commentateurs anciens, l argument d'Aristote aurait pour but de prouver que les surfaces extérieures des corps n'existent pas. Et pour démontrer cela Aristote emploierait le raisonnement que voici : dans un corps quelconque toutes les figures existent au même titre. Si l'une existe, l'autre existe également, si l'une n'existe pas, l'autre n'existe pas non plus. Ainsi, il n'y a pas plus de raison d'admettre dans un cube l'existence d'un demi-cube, que dans un bloc de pierre quelconque l'existence d'une image d'Hermès. Manifestement, il serait absurde de prétendre que la

statue d'Hermès existe dans une bloc de pierre quelconque, et par conséquent le demi-cube n'existe pas non plus dans le cube. Mais de là s'ensuit immédiatement qu'il n'existe aucune surface dans les corps, ni extérieure ni intérieure. En effet, d'après le principe que nous avons admis en commençant, du moment qu'il existerait dans le corps une surface quelconque, celle qui délimiterait le demi-cube dans le cube existerait au même titre. Ce qui est impossible évidemment, car si le demi-cube n'existe pas, sa surface ne peut pas exister non plus.

Le sophisme de cette argumentation consisterait en ceci, qu'Aristote aurait pris dans un sens trop large le principe d'où il part. La proposition que dans un corps quelconque, toutes les figures existent à titre égal, n'est vraie que pour les figures en puissance. L'exemple fourni par Aristote ne prouve d'ailleurs pas davantage, car l'image d'Hermès et le demi-cube n'existent l'un et l'autre qu'en puissance dans le bloc de pierre et dans le cube. Le principe invoqué n'est ni vrai ni prouvé si on l'entend à la fois des figures en puissance dans le corps et des figures en acte. De ce qu'une surface en puissance n'existe pas, on ne peut donc pas déduire qu'aucune autre surface, y compris la surface extérieure, n'existe non plus (Cf. Alex. Hayd. 230, 32 — 231, 20. Asclep. Hayd. 212, 21-213, 24, Syr. Kr. 50, 17-24). Cette interprétation a été suivie par Bonitz (Meta. ad loc).

Il faut avouer que le raisonnement d'Aristote, ainsi compris, mérite à peine le nom de sophisme, tant le vice de l'argumentation est apparent. Sans doute, les apories ne sont le plus souvent que de la dialectique mais ce ne sont jamais des λόγοι φορτικοί, comme, seraient, semble-t-il, les raisonnements qu'on attribue ici au Stagirite.

S. Thomas explique notre passage d'une manière toute différente. D'après lui, ausi bien dans la conclusion οὐκ ἄρα οὐδ' ἐπιφάνεια que dans la majeure du raisonnement ὁμοίως ἔνεστιν ἐν τῷ στερεῷ ὁποιονοῦν σχῆμα ἢ οὐδέν, il s'agit uniquement de figures que l'on peut concevoir dans un corps en le divisant par la pensée. Cette interprétation paraît plus satisfaisante à tous égards. Ce qu'Aristote a voulu démontrer c'est que ni les points que l'on pense dans la ligne comme ses éléments constitutifs, ni les lignes que l'on pense dans la surface comme éléments de la surface, ni les surfaces qu'on pense dans le corps comme éléments du corps, n'existent en réalité.

Il semble, au premier abord, qu'Aristote eût pu présenter son argument beaucoup plus simplement, en disant par exemple : ces surfaces, ces lignes et ces points, que l'on pense dans les corps et auxquels on veut attribuer l'existence, sont dans le même cas absolument que toutes les autres figures qu'on peut découper dans les corps par la pensée. Si la figure d'Hermès n'est pas réellement dans le bloc de pierre, ces surfaces, lignes et points, n'y sont donc pas non plus. Mais on eût pu lui répondre, que le privilège de l'existence appartient aux surfaces, lignes et points, à titre d'éléments. C'est ce qu'Aristote évite en procédant par degrés. Le principe « telle figure pensée n'existe pas plus que telle autre » s'applique évidemment dans la comparaison entre la figure d'Hermès et le demi-cube, qui ne sont des éléments ni l'un ni l'autre. Si donc la figure d'Hermès n'existe pas, le demi-cube n'existe pas non plus (ni par conséquent la surface qui le ferait exister nécessairement). L'égalité, ensuite, entre la surface du demi-cube et toutes les autres surfaces qu'on peut penser dans le cube, n'est pas moins évidente : la surface du demi-cube étant, comme les autres, un

élément du cube. Si donc la surface du demi-cube n'existe pas (et cela vient d'être admis), aucune de ces autres surfaces non plus n'existe.

Le véritable reproche qu'on pourrait faire à l'argumentation d'Aristote, ainsi interprétée, c'est qu'elle présente d'une façon inexacte la doctrine de ceux qui faisaient des surfaces les éléments du corps. D'après cette doctrine, les éléments d'un corps n'étaient nullement les surfaces qu'on peut concevoir par la pensée dans l'épaisseur de ce corps, mais bien ses surfaces extérieures, de même que les lignes extérieures étaient seules les éléments de la surface. Il semble néanmoins que quelques Platoniciens aient envisagé les choses autrement. C'est ce qui résulte notamment du passage A 4, 409 a 3-5 du Traité de l'Ame, où Aristote attribue à certains philosophes, qu'il ne nomme d'ailleurs pas, mais qui ne peuvent être que des Platoniciens ou des Pythagoriciens, une théorie d'après laquelle la surface est produite par la ligne en mouvement, comme la ligne est produite par le point en mouvement.

πρὸς γὰρ τοῖς εἰρημένοις — Aussi bien, on peut ajouter aux raisons précédentes. — 1002 a 28.

Nous croyons que l'argumentation d'Aristote procède comme suit : admettre que les points, lignes et surfaces, sont des substances, est contraire aux principes concernant la génération et la corruption. D'après ces principes, lorsque une substance qui n'existait pas auparavant existe ensuite, c'est qu'il y a eu génération, et lorsqu'une substance qui existait auparavant n'existe plus, c'est qu'il y a eu corruption. Or il est évident que les points, les lignes et les surfaces, ne sont sujets ni à la génération ni à la corruption ; et pourtant ils

existent à un certain moment et n'existent pas à un autre. Voici en effet ce qui se passe. Lorsque deux corps viennent à se toucher, à l'instant même (ἅμα), et par conséquent sans qu'il se soit rien passé qui puisse être appelé une corruption, les deux corps n'ont plus entre eux, au lieu des deux surfaces qui les limitaient, qu'une seule surface qui est leur limite commune ou leur division. Pareillement, lorsque deux corps qui se touchaient viennent à se séparer, au même moment, et par conséquent sans qu'il se soit rien passé qui puisse être appelé une génération, la limite commune est remplacée par deux surfaces. Ainsi donc, sans corruption, ces deux surfaces qui existaient auparavant n'existent plus lorsque les corps sont réunis, et inversement ces deux surfaces, qui n'existaient pas auparavant, existent, sans génération, lorsque les deux corps sont réunis. Car, quant à prétendre qu'elles existaient auparavant, et qu'en réalité la surface commune a été simplement divisée en deux, il n'y faut pas songer. Lorsque deux lignes se séparent, on ne peut pas dire que leurs limites, qui sont des points, résultent de la division en deux du point unique qui était leur limite commune, car le point est indivisible : pareillement lorsque deux surfaces se séparent, on ne peut pas dire que leurs limites, qui sont des lignes, résultent de la division en deux de la ligne unique qui était leur limite commune, car la ligne, comme limite, c'est-à-dire dans la largeur, est également indivisible. De même enfin dans le cas envisagé : lorsque deux corps se séparent, on ne peut pas dire que leurs limites, qui sont des surfaces, proviennent de la division en deux de la surface unique qui était leur limite commune, car la surface, comme limite, c. à d. dans l'épaisseur, est indivisible. Les surfaces, lignes et points, sont donc bien des choses qui n'existent pas à un certain moment

et qui existent à un autre. Ou bien donc ce ne sont pas des substances, ou bien il y a génération et corruption. Contre cette dernière hypothèse on peut encore dire ceci : en toute génération il y a une matière dont provient la chose engendrée. Or de quelle matière proviendraient les deux points, ou les deux lignes, ou les deux surfaces, dont nous parlions ? Il ne reste donc qu'une hypothèse : c'est que les points, les lignes et les surfaces ne sont pas des substances. Et là est la vérité. Il en est ici comme pour les différents instants du temps. Le problème est identique : un instant existe maintenant qui n'existait pas auparavant, et cependant il n'y a pas eu génération. L'explication en est que les instants — ce qui est admis par tout le monde — ne sont pas des substances. Il faut évidemment admettre la même solution pour les points, les lignes et les surfaces. Car on peut rendre raison de cette solution-là, pour les uns comme pour les autres, de la même manière : c'est que toutes ces choses, instants, points, lignes et surfaces, sont des limites ou des divisions.

Notre interprétation de ce passage est conforme à celle de S. Thomas sauf en ceci, que pour lui les raisonnements développés depuis ὅταν γὰρ ἅπτηται 1002 a 34 jusqu'à διῃρέθη εἰς δύο 1002 b 4, sont uniquement destinés à démontrer que les surfaces, comme d'ailleurs les lignes et les points, tantôt existent et tantôt n'existent pas. L'argument servant à prouver qu'il n'y a néanmoins ni génération ni corruption, serait tout entier dans la phrase εἴ τε γίγνονται κ. τ. λ. 1002 b 4. Nous croyons, avec Alexandre (Hayd. 231, 33 sqq), que l'emploi du mot ἅμα devant ὁτὲ μὲν μία ἁπτομένων, a déjà la valeur d'un argument contre l'hypothèse de la génération ou de la corruption. Notre paraphrase indique clairement dans quel sens cet argument doit être compris.

γίγνεται — sont créées — 1002 b 2.

Il est évident que le mot γίγνεται signifie ici non pas « est produit par génération » mais simplement « commence d'être ». De même ἔφθαρται à la ligne suivante ne peut pas signifier : a péri par corruption, mais : a cessé d'être. Autrement Aristote dirait ici tout le contraire de ce qu'il a précisément en vue de démontrer, savoir, que les points, lignes et surfaces, ne peuvent ni être produits par génération, ni périr par corruption ; et d'ailleurs son raisonnement n'aurait aucun sens. Robin semble n'avoir pas su se résigner à admettre une si grande équivoque dans l'emploi des termes les plus importants de notre passage. C'est sans doute ce qui l'a amené à donner de la phrase οὔτε συγκειμένων ἐστὶν ἀλλ' ἔφθαρται cette traduction à tous égards injustifiable : ils ne sont plus, mais ils n'ont subi aucune corruption (op. cit. 234 n. 3).

ἢ πέρατα ἢ διαιρέσεις εἰσίν — sont des limites ou des divisions — 1002 b 10-11.

S. Thomas ad loc : sunt termini secundum quod in extremo considerantur, vel divisiones secundum quod sunt in medio.

CHAPITRE VI.

εἰ γὰρ διὰ τοῦτο .... ἀδύνατα πρότερον — Car si le motif en est... . en résultent nécessairement — 1002 b 14-32.

Les mots εἰ γὰρ διὰ τοῦτο introduisent une période qu'Aristote ne continue pas : la protase est abandonnée presque aussitôt, et l'apodose manque absolument. En dégageant les données essentielles de notre passage, on peut déterminer comme suit le schéma de la phrase normalement développée. *Protase* : Car si la raison pour laquelle on admet l'existence des Idées, c'est que les choses mathématiques aussi bien que les choses sensibles sont en multitude de la même espèce — que, dès lors, leurs principes, pas plus que ceux des choses sensibles, ne possèdent l'unité numérique —que les principes des êtres n'auraient donc pas l'unité numérique, s'il n'existait que des choses mathématiques et des choses sensibles — que, d'autre part, il est nécessaire que les principes des êtres possèdent l'unité numérique — qu'ainsi, il est nécessaire d'admettre en dehors des choses mathématiques et des choses sensibles, l'existence de certaines autres choses, possédant l'unité numérique — qu'enfin à cette nécessité répond précisément l'existence des Idées, qui possèdent en effet cette unité là ; *Apodose* : si donc ce sont là les raisons pour lesquelles on admet l'existence des Idées, leur existence n'est alors pas suffisamment justifiée ; car l'opinion d'après laquelle les principes des êtres possèdent l'unité numérique, soulève de graves objections, que nous avons exposées plus haut.

On comprend qu'Aristote, après avoir commencé une période de ce genre (et encore avons-nous laissé de

côté les considérations secondaires), ait préféré continuer tout autrement. Il a donc construit son argumentation, dès après le mot διαφέρει (1002 b. 16), comme si le débuts avait été : « Car il semble qu'on ait admis l'existence des Idées pour les raisons que voici. Les choses mathématiques, aussi bien que les choses sensibles sont en multitude de la même espèce ». La suite, à partir de ὥστε (1002 b 16), se rattache à cela directement et se développe de façon régulière jusqu'à la fin du morceau.

Bonitz a vainement essayé, dans ses Obs. Crit. (p. 36 sqq), d'expliquer notre passage sans supposer aucune anacoluthe proprement dite.

ἄλλῳ μέν τινι ..... διαφέρει — diffèrent bien .... dans la même espèce — 1002 b 15-16.

Les choses mathématiques ne sont pas, comme les choses sensibles, soumises au changement et à la destruction, mais, aussi bien que les choses sensibles, elles existent en multiples exemplaires de la même espèce. Cf. notre Commentaire de A ad 6, 987 b 15.

ὥστ' οὐκ ἔσονται — en sorte que leurs principes — 1002 b 16.

Aristote vient de dire que les choses mathématiques existent en exemplaires multiples, et il entend par là qu'elles sont indéfiniment multipliables dans chaque espèce. De là s'ensuit d'abord que les choses mathématiques ne sont pas elles-mêmes en nombre limité, ou comme dit Aristote, limitées en nombre, c. à d. dans leurs pluralité matérielle, mais seulement limitées en espèce, c. à d. dans leur pluralité formelle,

la variété des espèces (triangle, carré etc.) n'étant nullement indéfinie. Il en résulte encore, et c'est ce qu'Aristote fait observer ici, que les principes des choses mathématiques ne sauraient non plus être limités en nombre. Ce qui n'est pas limité en nombre ne peut avoir des principes limités en nombre.

Le numériquement limité, comme le numériquement un qui est son élément, est l'individuel. Seul l'individuel est, du côté de la matière, soit un soit en pluralité limitée.

ὥσπερ οὐδὲ τῶν ἐνταῦθα γραμμάτων — précisément comme les principes de tous nos écrits — 1002 b 17.

Cet exemple est destiné à montrer que ce qui n'est pas limité en nombre lui-même, ne peut avoir des principes limités en nombre.

Le mot ἐνταῦθα veut dire : du monde sensible, par opposition aux choses du monde idéal. τῶν ἐνταῦθα γραμμάτων désigne donc les écritures concrètes.

ἀλλ' εἴδει — mais en espèce — 1002 b 23.

Christ a conservé la leçon des manuscrits, qui portent καὶ εἴδει. Cette leçon peut à la rigueur se justifier, puisque l'unité spécifique suit l'unité numérique (ὅσα ἀριθμῷ, καὶ εἴδει ἕν Meta. Δ 6, 1016 b 36). On sous-entendrait, après ou avant οὐσία, les mots ἀλλὰ μόνον εἴδει. Néanmoins la leçon ἀλλ' εἴδει proposée par Alexandre (Hayd. 233, 26) est mieux indiquée par le contexte ; c'est pourquoi nous l'avons suivie dans notre Traduction.

εἰ οὖν τοῦτο ἀναγκαῖον — Si donc cela est nécessaire — 1002 b 25.

Savoir : que les principes des êtres soient limités en nombre.

οὐσία τις — une substance — 1002 b 28.

Si les Idées sont des substances, elles ont l'unité numérique ou individualité. La substance proprement dite ou substance première est le τόδε τι c. à d. l'individu. Quant à l'assertion d'Aristote, que les Idées sont nécessairement des substances dans la théorie platonicienne, cf. notre commentaire de A ad 990 b 27-28. Le sophisme d'Aristote repose ici, en partie, sur l'équivoque du mot οὐσία, qui désigne à la fois la substance première, ou individu, et la substance seconde, ou quiddité substantielle.

εἰρήκαμεν — nous avons dit plus haut — 1002 b 31.

Cf. B 4, 999 b 27 sqq.

τό γε δυνατὸν — puisque tout ce qui est en puissance — 1003 a 2.

Les manuscrits portent τὸ δὲ δυνατὸν. Nous croyons avec Christ (Studia in Ar. Libr. Meta. coll. p. 30), que cette leçon n'est pas susceptible d'une interprétation satisfaisante. En admettant la correction γε, proposée par Christ, on obtient : car la puissance est antérieure à l'acte, puisque tout ce qui est en puissance n'est pas nécessairemcnt en acte (tandis que l'acte suppose la puissance). Potentia enim, dit S. Thomas, actu prius est. Quod patet ex hoc, quod prius est a quo non

convertitur consequentia essendi : sequitur autem si est, quod possit esse ; non autem ex necessitate sequitur, si est possibile, quod sit actu (ad loc.)

εἰ δ'ἔστι — Mais si les éléments — 1003 a 3.

Voici le raisonnement d'Aristote. Si les principes sont en puissance, il est possible que rien ne soit. En effet, quelque chose en puissance d'être n'est pas nécessairement quelque chose qui est. Ce peut aussi être quelque chose qui n'est pas encore. Si donc les principes sont en puissance d'être, il est possible qu'ils ne soient pas. Dès lors aussi, il est possible qui rien ne soit, car si les principes n'existaient pas, rien d'autre n'existerait non plus.

La proposition, que quelque chose en puissance d'être peut être quelque chose qui n'est pas, est prouvée comme suit. Ce qui devient n'est pas encore ; or ce qui devient est nécessairement en puissance d'être : rien ne peut devenir qui ne puisse pas être, qui ne soit pas en puissance d'être. Il y a donc, parmi les choses en puissance d'être, des choses qui ne sont pas.

ἐκθέσθαι — faire exister à part — 1003 a 10.

Il n'y a rien dans la phrase dont puisse dépendre cet infinitif. Il faut suppléer par la pensée ἐνδέχεται ou quelque autre expression de ce genre. Le sens est d'ailleurs très clair. Si, pour éviter cette difficulté, dit Aristote, on veut que les universaux soient les individus, en les substantialisant comme font les Platoniciens, Socrate sera à la fois plusieurs animaux distincts, savoir, Socrate lui-même d'abord, ensuite l'homme, en-

fin l'animal, puisque chacun de ces attributs sera alors hoc aliquid et (numériquement) un.

Le terme ἐκθέσθαι désigne l'opération par laquelle les Platoniciens érigeaient en substances séparées les attributs des choses.

ζῷα — animaux — 1003 a 11.

Christ propose de supprimer le mot ζῷα après ἔσται, en sorte qu'on aurait : Socrate sera à la fois plusieurs substances distinctes. Cette correction ne nous semble pas nécessaire. Ces trois substances : Socrate, l'homme, l'animal, seraient trois animaux.

Des Presses de Jules De Meester & Fils
Imprimeurs Wetteren (Belgique)

192.41 29650
C686 Aristote La Metaphysique
/G. Colle
Livre II et III

DATE	ISSUED TO
	11-87

29650